معارج الفهم فی شرح النظم

۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على ما اولانا من التوفيق وهدانا الى سواء الطريق وميزنا بالعقل عن سائر المخلوقات السفلية
وفضلنا بالعلم لنصل به الى مرتبة الجواهر العلوية والصلوة على اشرف من حصل له اعلى هاتين المرتبتين و
اعظم من اتصف بهاتين الصفتين وهم الانبياء والمرسلون والائمة الصالحون خصوصا على اشرفهم منزلة
محلا واكرمهم رتبة وفضلا محمد المصطفى وعترته الاطهار السالكين نهج طريقته في حالتي الابتداء والاصدار

اما بعد فانه لما وفقنا الله تعالى فيما سلف من الاوقات من املاء مقدمة في علم الكلام مشتملة على سائر النكات
وسميناها بنظم البراهين في اصول الدين وكانت عظيمة الالتباس مشكلة على اكثر الناس لا يكاد يفهمها الا الاذكياء
من اولي الالباب ولا يحصلها الا من ايده الله تعالى في فكره بالصواب رأينا ان نملي لها شرحا موجزا يكشف
عن اسرارها فيظهر الكامن من اغوارها مع توفيق الله تعالى ايانا لذلك تقربا الى الله تعالى في تلك المسالك و
وسميناه بمعارج الفهم في شرح النظم واعتصمنا بالله الجليل وتوكلنا عليه فهو حسبنا ونعم الوكيل **قال** بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد بذاته المنفرد في صفاته واهب العقل لمرشده ومكلفهم السلوك الى مجده وصلى الله على
اشرف خليقته محمد النبي وعلى اكرم ذريته واطيب عترته وبعد فهذه رسالة في علم الكلام تشتمل على جواهره وتحتوي
على نوادره في غاية الايجاز والاختصار مجتنبة الاطالة والاكثار فقد احتوت على مسائل جليلة شريفة ومباحث
دقيقة لطيفة خلت عنها اكثر المبسوطات ولم يوجد مثلها في كثير من المطولات هدية مني الى كل ذي طبع سليم
ونظر مستقيم وسميتها نظم البراهين في اصول الدين ورتبتها على سبعة ابواب واعتمدت على رب الارباب

الباب الاول في النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى اخر **اقول** الترتيب كما يقع في الامور
الذهنية فقد يقع في الامور الخارجية ثم ان ترتيب الامور الذهنية قد يكون ليتوصل منها الى امر وقد لا
يكون والثاني لا يسمى نظرا والامور الذهنية تشتمل على المفردات كالاجناس والفصول والخواص المتصل
المتوصل منها الى معرفة الحدود والرسوم وتشتمل على المركبات كالمقدمات سواء كانت علمية او ظنية
او تقليدية او اعتقادية او اعتقاد الجهل وهذا الحد اولى من قول من قال النظر ترتيب تصديقات
لانه يخرج منه النظر المفيد للتصورات واولى من قول من قال النظر المفيد للتصورات وهو اولى من
قول من قال النظر ترتيب علوم لانه يخرج منه ترتيب الاعتقادات الا ان تأخذ العلم على
المعنى الاعم فيكون قد استعمل المشترك او المجاز وكلاهما مغلوط في الحد واعلم ان التعريف قد يكون

بالعلة

بالعلة المادية كما يعرف الكوز بانه وعاء صغير او خزفي كذا وكذا وقد يكون بالعلة الغائية كقولنا في حد الكوز
انه يشرب بها الماء وقد يكون بالصورة كما تقول انه آنية شكلها كذا وقد يكون بالفاعل كما تقول انه شيء
يصنعه الخزاف واكمل الحدود ما اشتمل على الاربع وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربع اما الصورة
فهو الترتيب واما المادة فهي المقدمات واما الغاية فهو التوصل وفي قولنا ليتوصل اشارة الى الفاعل وهو
الناظر فيكون هذا الحد اكمل الحدود **قال** فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد **اقول** كل
مركب فانه يشتمل على اجزاء يتركب منها وعلى صورة حصلت بالتركيب والاول هو الجزء المادي والثاني هو
الجزء الصوري ولما كان النظر مركبا من المقدمات كانت له اجزاء مادية واجزاء صورية ثم لما كانت بعض المركبات
قد يتركب من اجزاء مادية وتلك الاجزاء المادية مركبة ايضا من اجزاء اخر كان للاجزاء القريبة لتلك المركبات
مواد وصور والنظر من هذا القبيل فانه يتركب من مقدمات والمقدمات تتركب من طرفين فيكون للمقدمات
اجزاء مادية وصورية ايضا اذا تقرر هذا فنقول صحة النظر انما تكون بصحة المقدمات اعني بكونها مطابقة
للامر نفسه وبصحة الترتيب على معنى كونه من احد الاشكال المنتجة ومتى فسد احد هذين الجزئين كان
النظر فاسدا وجاز نسبة الصحة والفساد لكونها ممكنة فان المواد البسيطة لا توصف بالصحة ولا بالفساد
قال ويستلزم الجهل ان فسد من المادة والا فلا **اقول** ذهب جمهور المتكلمين الى ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل واحتجوا عليه بانه لو استلزم الجهل لكان المحق اذا نظر في شبهة المبطل لادائه الى
ذلك النظر الى الجهل والتالي باطل فالمقدم مثله وعورضوا بانه انما لم يولد الجهل للمحق لانه لم
يعتقد صحة المقدمات كما ان المبطل اذا نظر في دليل المحق لا يؤدي به نظره الى العلم لما لم يعتقد
صحة المقدمات ومع هذا فانا نقطع بان النظر الصحيح يستلزم العلم وقال اخرون ان النظر
الفاسد يستلزم الجهل والحق ان نقول ان كان فساد النظر من جهة المادة استلزم الجهل كمن
يعتقد ان العالم قديم وان كل قديم مستغن عن المؤثر فانه يلزم منه اعتقاد ان العالم
مستغن عن المؤثر وان كان الفساد من جهة الصورة فانه لا يستلزم الجهل وهو ظاهر **قال**
والصحيح يفيد العلم ضرورة وقد اختلف فيه **اقول** ذهب جمهور العقلاء الى ان النظر الصحيح يفيد
العلم ونقل عن السمنية انه لا يفيد العلم مطلقا والعقلاء قد بحثوا في هذا المقام الضرورة
لان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث علم قطعا ان العالم محدث واحتج المنكرون
بان قولكم النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا واما ان يكون نظريا والاول باطل والا لما اشترك
العقلاء فيه والثاني باطل لاستلزامه التسلسل والجواب انه يفيد العلم ضرورة والاشتراك غير لازم

لان الضروريات قد يختلف فيها لخفاء احد الطرفين فقوله وقد يختلف فيه اشارة الى جواب
هذه الشبهة المقدرة قال تولدا وقيل عادة لانه ممكن وقيل واجب غير متولد وهو قريب
اقول اختلف المتكلمون في كيفية افادة النظر العلم فقالت المعتزلة انه يولد العلم لان كل فعل يصدر
من الحيوان لا بتوسط يسمونه مباشرا كالاعتماد وكل ما يصدر عنه بتوسط يسمونه تولدا كالحركة تتبع
الاعتماد والناظر يحصل منه العلم بتوسط النظر فهو متولد وهو واجب وجوب المعلول عند العلة التامة
وقالت الاشاعرة انه بالعادة لان مذهبهم ان لا مؤثر في الممكنات الا الله تعالى واذا جرت
الشيء دائما لا يكون لاحدهما مؤثر في الآخر بل الله تعالى اجرى عادته بخلق ذلك الشيء عقيب الآخر
على سبيل الامكان ويمكن ان لا يخلق العلم عقيب النظر الصحيح وقوله لانه ممكن اشارة الى استدلالهم
على ان العلم من الله تعالى ولما كان هذا القول ضعيفا لانا سنبين ان بعض الممكنات ما تعذر لا
من الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى ان العلم لازم للنظر لزوما واجبا الا انه غير
متولد عنه وهذا القول لا باس به قال وقياسهم على التذكر وهم وبينهما فرق اقول اعلم ان
الاشاعرة ردوا قول المعتزلة بالتولد بالقياس وتقريبه ان التذكر ليس بمولد للعلم اتفاقا فالنظر غير
مولد للعلم فكذلك النظر بالقياس عليه وهذا القياس وهم لانه لا يفيد اليقين على ان القياس انما
تم على تقدير عدم الفرق اما على تقدير ثبوته فلا والفرق بين التذكر والنظر حاصل لان التذكر
ربما يحصل من غير قصد المتذكر فالعلم التابع لا يكون متولدا عنه بل يحدث ابتداء من الله تعالى واما النظر
فانه انما يحصل بقصد الناظر فاذا صح هذا الفرق بطل القياس ولا يستفاد الحكم في الاصل وهو ان
التذكر يولد العلم كالنظر قال والمطلوب معلوم من وجه دون وجه آخر اقول هذا جواب عن
اشكال مقدر وهو ان يقال النظر محال لان الناظر انما طالب المطلوب ان كان معلوما استحال
طلبه والا لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال طلبه لاستحالة توجه النفس بالطلب نحو
شيء لا شعور لها به البتة والجواب انه معلوم من وجه دون وجه اما في التصورات فان يكون
التصور تصورا ناقصا والمطلوب استكماله واما في التصديقات فان تكون معلومة من جهة التصور
مجهولة من جهة الحكم فمن جهة انه معلوم تكون النفس شاعرة به ويصح توجهها بالطلب نحوه ومن جهة انه
اقول مجهول لا يكون الطلب طلبا لتحصيل الحاصل قال وهو واجب عقلا ووجوبه مشروط بعدم العلم
المعتزلة قالوا ان وجوب النظر عقلي والاشاعرة على انه سمعي وقد ادعى ههنا ان وجوبه عقلي ولا بد قبل
الاستدلال على ذلك من ذكر كيفية وجوبه فاعلم ان الواجب على قسمين مطلق ومشروط فالواجب

المطلق

المطلق يستلزم وجوبه وجوب ما يتوقف عليه من شروطه كالصلاة والواجب المشروط لا يستلزم
وجوبه وجوب ما يتوقف عليه كالزكاة والنظر ههنا مشروط وهذا الكلام جواب سؤال مقدر
وتقريره ان نقول لو كان النظر واجبا مطلقا لزم ان يعدم العلم على ما ياتي وما لا يتم الواجب الا به
يكون واجبا فيلزم ان يكون عدم العلم واجبا فالعلم واجب فلا يجب النظر فيلزم وجوب النقيضين
وتقرير الجواب انه واجب ووجوبه مشروط بعدم العلم فلا يلزم من وجوب الشيء وجوب ما يتوقف
عليه خلاف الوجوب قال وهو حصوله مشروط به وبعدم الجهل المركب لاستحالة تحصيل الحاصل
وامتناع الاقدام من المعتقد اقول هنا شرطان للنظر الاول عدم العلم فان العالم
لا يطلب والا لزم تحصيل الحاصل وهذا الشرط كما هو شرط في الوجوب كذلك هو شرط في الحصول
الثاني عدم الجهل المركب فان الجاهل يعتقد انه عارف وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب
قال والامتناع في الاول للذات وفي الثاني للصارف اقول قد ذكرنا ان شرط النظر عدم
العلم وعدم الجهل المركب فبين النظر وبين وجودهما منافاة والمنافاة قد تكون ذاتية
كالتنافي بين اجتماع الضدين وقد تكون للصارف كالشبع والاكل والمتكلمون اختلفوا
في ذلك فذهب قوم الى ان امتناع الاجتماع ذاتي لان النظر شرطه عدم العلم فبين عدم العلم
وبين وجوده منافاة ذاتية وذلك يستلزم التنافي الذاتي بين النظر وبين العلم لان المنافاة
بين الشرط ونقيضه قريبة من المنافاة بين المشروط ونقيض الشرط وكذلك الجهل المركب
لان النظر مشروط بعدم الجزم والجاهل جازم والحق التفصيل فان المنافاة في الاول للذات كما
مر واما في الثاني فللصارف فان الاعتقاد الحاصل للجاهل يصرفه عن الطلب ويمكن ان يحصل
له العلم عقيب النظر لا للطلب بل يقع اتفاقا قال لان معرفة الله واجبة لكونها دافعة للخوف
الحاصل من الاختلاف وغيره وهي متوقفة عليه اقول هذا دليل على كون النظر واجبا و
تقريره ان معرفة الله تعالى واجبة ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا اما
ان معرفة الله تعالى واجبة فلكونها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب اما انها دافعة للخوف
فلان العاقل اذا نشأ بين العالم ورأى اختلافهم فيحصل له الخوف بسبب الاختلاف وايضا
اذا تكامل عقله حصلت له فكرة في مبداه ومعاده وما يراد منه فيحصل له الخوف ايضا فيجب عليه
ازالته وانما تحصل بالمعرفة فتكون المعرفة واجبة واما ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر فلان العقلاء
باسرهم عند انشائهم لو خلوا وطبعهم يحتاجون الى الفكر والنظر بل لا انه حصل في عقولهم كون العالم

والنظر محصلا للمعارف لما التجأوا اليه واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فلانه لولا ذلك لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بما لا يطاق والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله **قال** وقول
الامام لا يغني من نظر ولا حاجة اليه لان الترتيب موجود بالضرورة **اقول** ذهب الملاحدة الى
انه لا يغني المعرفة من قول الامام والحق خلافه لانا نقول اما ان يكون الامام هو المحصل للمعارف
فقط او مع النظر والاول باطل لانه لابد في قول الامام من نظر دال على صدقه اذ صدقه لا يعرف
بقوله والا لزم الدور والثاني باطل لان الترتيب موجود بالضرورة فان من علم ان العالم متغير
متغير وان كل متغير حادث فلا بد وان يعلم ان العالم حادث ولا يتوقف ذلك على قول الامام **قال**
والدور والتسلسل مندفعان بالمشاركة بين العقل وقوله وزيادة عقله **اقول** ان الاشاعرة و
المعتزلة ردوا قول الملاحدة بلزوم الدور والتسلسل اما الدور فلان الامام لا يعلم كونه صادقا الا بالنظر
ولا بالنظر لانه غير كاف بل لابد من قوله فاذن معرفة صدقه يتوقف على قوله وهو ليس بحجة ما لم يكن
صادقا فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيلزم الدور واما التسلسل فلان المعلم ان كان يعرف صدق نفسه
بالضرورة وجب اشتراك العقلاء فيه وان كان بالنظر كان النظر كافيا لانه يكفي النظر في حقنا
لا حاجة اليه وان كان بمعلم اخر تسلسل وهذان مندفعان اما الدور فلانه انما يلزم على تقدير ان
يكون المفيد للمعرفة ليس الا الامام لا غير اما على تقدير ان يكون الامام والعقل متشاركين في تحصيل العلوم
فلا فانه جاز ان يظهر لنا الامام مقدمات عقلية غفلنا عنها تدلنا على صدقه فلا يلزم ان يكون
صدقه مستفادا من قوله حتى يلزم الدور واما التسلسل فانما يلزم على تقدير ان يكون عقل الامام
مساويا لعقولنا حتى يفتقر في معارفه الى معلم اما اذا كان عقله اوفر من عقولنا جاز ان يكون
نظره موصلا دون انظارنا **قال** ولا يجب سمعا والا لافحم الانبياء **اقول** يريد ابطال مذهب
الاشعرية وهو ان وجوب النظر سمعي فقال لو كان كذلك لزم افحام الانبياء والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان النبي اذا جاء الى المكلف فقال اتبعني فقال له المكلف انا لا يجب علي
اتباعك الا اذا عرفت صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر واني لا يجب علي الا بقولك وقولك
ليس بحجة فينقطع النبي واما بطلان التالي فظاهر **قال** وهو مشترك الالزام **اقول** الزم الاشاعرة
المعتزلة ما الزموهم بعينه ووجهه انه لو كان النظر واجبا بالعقل لزم الافحام لانه وان كان واجبا بالعقل
الا انه ليس واجبا بالنظر لا بالضرورة لانكم تقولون ان معرفة الله تعالى واجبة ولا تتم الا بالنظر فيكون
النظر واجبا واما اذا كان النظر انما يجب بالنظر فقبل العلم بوجوب النظر اذا جاء النبي الى المكلف وقال
اتبعني

اتبعني فانه اذا قال له المكلف انما يجب علي اتباعك اذا عرفت صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر
والنظر لا اعرف وجوبه الا اذا نظرت ولا انظر فينقطع النبي **قال** وخلصنا بكونه فطري القياس
اقول هذا جواب عن الزام الاشاعرة وتقريره ان النظر على قسمين نظري القياس وغيره
فطري القياس ونعني بفطري القياس ما يكون حاصلا من مقدمتين بديهيتين لا يخلو الذهن
منهما فان تلك النتيجة لا يخلو الذهن منها ايضا كقولنا الاثنان نصف الاربعة لانه حصل من مقدمتين
احديهما الاثنان عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد انقسمت الاربعة
اليه والى ما يساويه فهو نصف الاربعة ينتج الاثنان نصف الاربعة فهذه النتيجة لما حصلت من
مقدمات لا يخلو الذهن عنها كانت ثابتة في الذهن دائما بخلاف الاستدلال على حدوث العالم
فانه انما يكون بمقدمات نظرية يخلو الذهن عنها فيخلو عن نتيجتها ووجوب النظر من قبيل القسم
الاول فان الذهن لا يخلو عن معرفة وجوبه واذا كان نظريا فطريا لا يلزم الافحام لان النبي اذا قال
للمكلف اتبعني قال لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر ولا انظر الا [illegible]
حتى اعرف وجوبه فيقول النبي انك تعرف وجوب النظر لان فيه دفع الخوف فينتبه المكلف لوجوب
النظر فحينئذ ينظر بخلاف الاول **قال** وانما نعترض ولنبه لفظية **اقول** اختلف الناس في ان
النظر هل هو اول الواجبات ولا شك انه مذهب اكثر المعتزلة وقال ابو الحسن الاشعري ان اول الواجبات
هو المعرفة بالله ونقل عن ابي هاشم ان اول الواجبات هو الشك وذهب امام الحرمين الى ان اول
الواجبات هو القصد الى النظر فقال المصنف هذه منازعة لفظية لانه ان عني باول الواجبات
ما يجب لذاته وبالقصد الاول فهو المعرفة وان عني النظر او القصد اليه **قال** ولا يكفي حصول
المقدمتين في الذهن بلا ترتيب مخصوص والا لكل من يحصل التصديق به الكل **اقول**
ذهب قوم الى ان حصول المقدمتين في الذهن غير كاف في حصول المطلوب بل لابد مع حضورهما
من ترتيب مخصوص وهو حق فان المقدمتين لو كفتا في حصول المطلوب من غير ترتيب لزم ان لا
يخلو عاقل من العلوم النظرية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان نتائج النظرية انما
تستفاد من المقدمات البديهية والناس منهم من يكونون فيها ويجب اشتراكهم في لوازمها ايضا
فالمقدمات البديهية لما لم يخل العقلاء منها في وقت من الاوقات يلزم ان يكون لوازمها كذلك ولما كان
الامر بخلاف ذلك علمنا انه لا بد من ترتيب معين **قال** وليس عقده تحقيق تسلسل **اقول** هذا
جواب عن سؤال مقدر اعترض به فخر الدين وهو ان يقال ان الترتيب ان كان بين المقدمتين اولا ثم

يلزم منه عدم اشتراطه بعد حصول المقدمتين ولا دور يلزم التسلسل لان انضمام الترتيب الى المقدمتين
لا بد فيه من ترتيب اخر ويتراقى والجواب ان الترتيب مغاير للمقدمتين ولا يلزم التسلسل لان
الترتيب انما يجب بين المقدمات التي هي الاجزاء المادية ولا بين المقدمات والترتيب الذي هو الجزء الصوري
فان الترتيب ليس بمقدمة **قال** والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ويطلق على الحجة
والامارة ظنية **اقول** الدليل في اللغة هو المرشد والدال اعني الناصب للدليل والذاكر للدليل وفي
في الاصطلاح فانه عبارة عن الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وحينئذ يخرج ما يفيد الظن منه
وقد يطلق الدليل على معنى اخص من ذلك لان الدليل بالمعنى الاعم قد يكون استدلالا بالعلة على المعلول
كالاستدلال بوجود النار على وجود الدخان ويسمى برهان لم لانه يعطي علية الحكم في نفس الامر وعند
المبرهن وقد يكون استدلالا بالمعلول على العلة كالاستدلال بوجود الدخان على وجود النار وقد يكون
استدلالا باحد المعلولين على الاخر كما تقول هذا به حمى العفن لكونه مقشعرا فان حمى العفن اعني الحمى
الناشئة في البدن التي تعاد في كل يومين مرة واحدة والقشعريرة معلولان لعلة واحدة هي الاخلاط
الصفراوية المتعفنة خارج العروق ويطلق على الثالث اسم الدليل فهو اخص من الاول ويطلق على
الثاني والثالث برهان ان واما الذي يفيد الظن فانه يسمى الامارة كالاستدلال بوجود الغيم
الرطب على نزول المطر **قال** وهو عقلي وسمعي ومركب **اقول** الدليل اما ان يكون مركبا من
مقدمات عقلية كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان هاتين المقدمتين عقليتان استلزمتا
النتيجة من غير توقف على النقل واما ان يكون مركبا من مقدمات بعضها عقلي وبعضها نقلي كسائر المسائل
الفقهية فانها مركبة من مقدمتين احدهما ان النبي صلعم قال هذا الحكم وهذه المقدمة نقلية وثانيهما ان كل
ما قاله النبي صلعم فهو حق وهذه المقدمة ليست نقلية وانما هي عقلية وهذا القسم سار في جميع المسائل **قال**
وقيل لا يفيد اليقين لتوقفه على ظنيات عشرة والحق خلافه **اقول** قد توهم قوم ان الدلائل النقلية لا
تفيد اليقين لانها موقوفة على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا وذلك لان الادلة
النقلية موقوفة على نقل اللغة ونقل النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ
وعدم الاضمار والتقديم والتاخير وعدم المعارض العقلي ولا شك ان هذه امور ظنية فان ناقلي اللغة
والنحو والتصريف قوم محصورون يجوز عليهم الخطا فلا يلزم من قولهم العلم وكذلك البواقي واعلم
ان الحق خلاف هذا فانا نعلم قطعا ان بعض الالفاظ يراد منها معانيها بقرائن عنها تلك الحقائق بالنقل
المتواتر وبانتفاء المفاسد منه نشهد منها فيكون مثل تلك مفيدا لليقين **قال** ولا سمعي محض لتوقفه

على المعجز العقلي **اقول** لا يجوز ان يكون الدليل مركبا من مقدمات نقلية باسرها فانها غير مفيدة
للعلم لان السمع انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا ولا يعلم كونه صادقا الا بالمعجز والاستدلال بالمعجز
ليس بالسمع بل بالعقل فاذن لا سمعي محض **قال** وضابطه ان ما يتوقف عليه السمع لا يثبت به والا دار وما
يكون في العقل لا يثبت به والا ترجح بلا مرجح وما عداه يجوز بهما **اقول** لما ذكر ان من الدلائل ما يكون عقليا محضا
وان منها ما يكون مركبا من النقلي والعقلي اشار الى ضابط الادلة العقلية والنقلية بالنسبة الى المطالب وذلك
بان نقول كل مقدمة يتوقف السمع عليها لا يجوز اثباتها بالسمع والا لزم الدور وبيان ذلك ان الادلة
السمعية باسرها تتوقف على صدق الرسول وعلى وجود الله تعالى وكونه قادرا عالما فلا يجوز اثبات
مثل هذه المطالب بالسمع وكل ما يكون نسبة وجوده وعدمه في العقل على السوية فانه لا يجوز اثباته بالعقل
والا لكان ترجيحا من غير مرجح كالاحكام الشرعية باسرها فان العقل يجوز وجودها ويجوز عدمها فلا مجال
للعقل فيها وانما يثبت بالنقل وما عدا هذين يجوز اثباته بالعقل والنقل وذلك مثل كون الله تعالى حيا
وكونه سميعا بصيرا متكلما عند بعضهم فان هذه الصفات لا يتوقف النقل عليها فجاز اثباتها به وفي العقل
ما يوجب التصديق بها فجاز اثباتها بالعقل ايضا **قال** والاستدلال اما بالعام على الخاص او بالعكس
او بالمساوي **اقول** الحجة والمطلوب لا بد بينهما من تناسب والا لما لزم الاستدلال بكل شيء على كل شيء
وقد اختلف وجوه التناسب فانما يكون بالاشتمال فان كان الحجة هي المشتملة على المطلوب فهو القياس
وان كان المطلوب مشتملا على الحجة فهو الاستقراء والا كانا مندرجين تحت شامل لهما فهو التمثيل مثال
الاول الاستدلال بثبوت المشي لكل حيوان بثبوته لكل انسان فانه يلزم من ثبوته لكل حيوان ثبوته
لكل انسان ضرورة دخول الانسان تحت الحيوان ومثال الثاني الاستدلال على ثبوت المشي لكل حيوان
بثبوته للانسان والفرس والحمار وغير ذلك فانه استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي
فان كانت الافراد محصورة فهو نوع من القياس الصحيح والا كان مفيدا للظن اذ لا يلزم من ثبوت الحكم
لاكثر الجزئيات ثبوته لجميعها ومثال الثالث الاستدلال بثبوت الشيء للانسان على ثبوته للفرس
لاشتراكهما في الحيوانية **قال** والاول القياس وهو اشكال اربعة لان المشترك اما محمول في الصغرى
موضوع في الكبرى فهو الاول او بالعكس فهو الرابع او محمول فيهما فهو الثاني او موضوع فيهما فهو الثالث
اقول الاول هو الاستدلال بالعام على الخاص ويسمى القياس ولا بد فيه من مقدمتين مشتركتين
في حد اوسط والا لكانتا متباينتين فلا قياس بل المشترك اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى ويسمى الشكل الاول وهو افضل الاشكال لانه ينتج المحصورات الاربع وسائر الاشكال

انما تبين بالرد اليه مثاله كل ج ب وكل ب آ فالاوسط هو ب محمول في الصغرى موضوع في الكبرى
واما ان يكون بعكس ذلك ويسمى الشكل الرابع وهو ابعد الاشكال عن الطبع مثاله كل ب ج وكل آ ب
فالمشترك وهو الباء موضوع في الصغرى محمول في الكبرى واما ان يكون الاوسط محمولا في المقدمتين ويسمى
الشكل الثاني لانه يتبع الاول في اشرف مقدمتيه اعني الصغرى مثاله كل ج ب ولا شيء من آ ب
فالاوسط وهو الباء محمول فيهما واما ان يكون الاوسط موضوعا في المقدمتين ويسمى الشكل الثالث
كقولنا كل ج ب وكل ج آ فالجيم وهو المشترك موضوع في المقدمتين **قال** ويشترط في الاول ايجاب
الصغرى **اقول** لما ذكر اقسام الاشكال وجب عليه ان يبين ذكر شرائطها فاعلم ان كل قضية اما ان تكون
موجبة او سالبة ويسمى ايجابها وسلبها كيفية القضية وايضا اما ان تكون كلية او جزئية ويسمى ذلك
كمية القضية وايضا فان نسبة المحمول الى الموضوع لا بد له من كيفية هي الوجوب او الامكان او الامتناع
ويسمى ذلك جهة القضية فاذن القضية بحسب كيفيتها وكميتها على اربعة اقسام موجبة كلية كقولنا كل ج ب
وسالبة كلية لا شيء من ج ب وموجبة جزئية بعض ج ب وسالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل شكل
لا بد فيه من مقدمتين وكل شكل فانه مشتمل على ستة عشر ضربا بحسب كمية مقدماته وكيفيتها ولكنها ليست
باسرها منتجة بل بعضها منتج وبعضها عقيم فالشكل الاول شرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى
لانها لو كانت سالبة لم ينتج لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال مع كذب النتيجة الموجبة
فسقط من الستة عشر ثمانية اضرب هي السالبة الكلية الصغرى مع الاربع والسالبة الجزئية معها **قال**
وفعليتها على قول **اقول** هذا شرط بحسب الجهة عند بعض المتأخرين واعلم ان جهات القضايا على ثلثة عشر
نوعا في المشهور بين المتأخرين **ا** الضرورية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او بسلبه بالضرورة مادامت
ذات الموضوع موجودة **ب** الدائمة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او بسلبه دائما مادامت ذات الموضوع
موجودة **ج** المشروطة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او بسلبه بالضرورة مادام الموضوع
موصوفا بالوصف العنواني **د** العرفية العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او بسلبه دائما مادامت العنواني
ذات الموضوع موصوفة بالوصف العنواني **ه** المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او بسلبه
بالفعل من غير تعرض لقيد اخر **و** الممكنة العامة وهي التي حكم فيها برفع الضرورة عن الجانب المخالف
للحكم وهذه الست بسائط **ز** المشروطة الخاصة وهي التي حكم فيها بما حكم في المشروطة العامة مع قيد
اللادوام العائد الى كل الافراد فهي مركبة من المشروطة العامة والمطلقة العامة المخالفة لها كيفا
الموافقة لها كما **ح** العرفية الخاصة وهي التي حكم فيها بما حكم في العرفية العامة مع قيد اللادوام
مركبة

مركبة من عامتها ومن المطلقة **ط** الوقتية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول او بسلبه بالضرورة في وقت
معين لا دائما وهي مركبة من وقتية مطلقة ومطلقة عامة **ى** المنتشرة وهي التي حكم فيها بالثبوت
او بالسلب بالضرورة في وقت ما لا دائما وهي مركبة من منتشرة مطلقة ومطلقة عامة **يا** الوجودية
اللادائمة وهي التي حكم فيها بالثبوت بالفعل لا دائما وهي مركبة من مطلقتين عامتين **يب** الوجودية
اللاضرورية وهي التي حكم فيها بالثبوت بالفعل مع رفع الضرورة وهي مركبة من مطلقة وممكنة **يج** الممكنة
الخاصة وهي التي حكم فيها برفع ضرورة الايجاب والسلب وهي مركبة من الممكنتين العامتين اذا عرفت هذا
فنقول ضروب كل شكل بحسب الجهة تكون مائة وتسعة وستين لكن بحسب ما يعم في كل شكل من الشرائط
يكون بعضها منتجا وبعضها عقيما والمتأخرون شرطوا في الاول فعلية صغراه لان الحكم بالاكبر انما هو على كل
ما ثبت له الاوسط بالفعل فالاصغر ان لم يثبت له الاوسط بالفعل فلا يلزم التعدي فسقط من ضروبه ستة و
عشرون ضربا وهو ما يكون الصغرى فيه احدى الممكنتين مع ثلثة عشر والمتقدمون استغنوا عن الجميع **قال**
وكلية الكبرى **اقول** هذا شرط ثالث للشكل الاول بحسب الكمية وهو كون كبراه كلية لانها لو كانت جزئية
لم يحصل الانتاج فانه يصدق كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس مع كذب النتيجة الموجبة السالبة
فسقط من الثمانية الغير الملغاة بعد شرط الايجاب اربعة اخرى هي الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع
الموجبتين فبقيت ضروب هذا الشكل المنتجة بحسب الكمية والكيفية اربعة اضرب **ا** من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ **ب** من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
ينتج موجبة جزئية بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ **ج** من موجبة كلية كبرى جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ب آ فليس بعض ج آ **قال** وفي الثاني اختلاف
كيفا **اقول** يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه فيه بان تكون احديهما موجبة والاخرى
سالبة لانها لو كانتا سالبتين او موجبتين لم يلزم الانتاج فانك تقول لا شيء من الانسان بفرس ولا
شيء من الحمار بفرس فالحق السلب ولو قلت ولا شيء من الناطق بفرس فالحق الايجاب وتقول كل انسان
حيوان وكل ناطق حيوان فالحق الايجاب ولو قلت وكل فرس حيوان فالحق السلب فلا بد اذن
من المخالفة بين المقدمتين في الايجاب والسلب **قال** وكلية الكبرى **اقول** هذا هو الشرط بحسب الكمية
وهو كون كبراه كلية فانها لو كانت جزئية لم يحصل الجزم بالانتاج فانك تقول كل انسان حيوان
وليس كل جسم بحيوان فالحق الايجاب ولو قلت وليس كل حجر بحيوان فالحق السلب وتقول لا شيء من
الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس فالحق الايجاب ولو قلت وبعض الصاهل فرس فالحق السلب فقد سقط

من ستة عشر اثنا عشر منها السالبتان مع مثلها كلية وجزئية وذلك اربعة اضرب والموجبة مع مثلها اربعة اخرى
واربعة هي الجزئية الموجبة الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فضروبه الناتجة اربعة
ا من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا بعكس الكبرى ب
عكس ذلك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا والبيان بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة
ج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض
ج ا والبيان بعكس الكبرى د من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ليس كل ج ب
وكل ا ب فليس كل ج ا والبيان بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى وهذا
البيان آت في سائر الضروب **قال** وبعدم استعمال الممكنة الا مع الضرورية وبدوام احدى المقدمتين او
كون الكبرى من القضايا الست **اقول** هذان شرطان بحسب الجهة الاول عدم استعمال الممكنة الا مع الضرورية
لانه يجوز ثبوت الصفة للشيء دائما مع امكان سلبها عنه وسلبها دائما مع امكان ثبوتها له ولا يلزم من ذلك
سلب الشيء عن نفسه الثاني احد الامرين وهو اما كون احدى المقدمتين دائمة او كون الكبرى من القضايا
الست المنعكسة السوالب اعني الضروريتين والدائمتين والمشروطتين والعرفيتين لانه لولا ذلك لزم اختلاطان احدهما
السبع الباقية من الثلاث عشرة بعضها ببعض او كون احدى السبع كبرى وكون احدى الوصفيات الاربع صغرى
وكلاهما عقيمان اما الاول فلان اخص اختلاطاته صادق الوقتيتين وهو عقيم فانه يصدق بالضرورة كل منخسف
وقت الحيلولة لا دائما وبالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب النتيجة السلبية
واما الثاني فلان اخص اختلاطاته هو المشروطة الخاصة مع الوقتية الكبرى وهو عقيم فانه يصدق لا شيء
من المنخسف بمضيء بالضرورة ما دام منخسفا لا دائما وكل قمر مضيء بالضرورة وقت التربيع مع كذب
النتيجة السلبية فالمنتج اذن من الضروب ثمانون اختلاطا **قال** وفي الثالث ايجاب الصغرى **اقول**
شرط في الشكل الثالث بحسب الكيف ايجاب الصغرى فانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج فانه يصدق قولنا
لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان ناطق مع ان الحق السلب ولو قلت وكل انسان حيوان كان الحق الايجاب
ولو قلت ولا شيء من الانسان بحمار كان الحق السلب ولو قلت ولا شيء من الانسان بصاهل كان الحق
الايجاب **قال** وفعليتها على قول **اقول** من اشترط في الشكل الاول فعلية الصغرى اشترط هنا لان الحكم
بالاكبر انما هو بالاوسط بالفعل والاصغر ليس باوسط بالفعل فلا يلزم التعدية والا فلا والقائل لم يشترط ذلك
قال وكلية احديهما **اقول** هذا هو الشرط بحسب الكمية وهو كون احدى المقدمتين كلية لانهما لو كانتا
جزئيتين لم يحصل الالتقاء فلا يحصل النتيجة فانه يصدق بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق مع صدق النتيجة
الموجبة

الموجبة وبعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة الموجبة فالضروب المنتجة ستة ا من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا ولا تلزم الكلية لانه يجوز ان يكون الاوسط
للاصغر نوعا والاكبر فصلا كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ب من كليتين والصغرى موجبة
ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا ج من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
ينتج موجبة جزئية بعض ج ب وكل ج ا فبعض ب ا والبيان في هذه الضروب بعكس الصغرى د من
موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية كل ج ب وبعض ج ا فبعض ب ا والبيان
بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة ه من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية بعض ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا والبيان بعكس الصغرى و من موجبة كلية صغرى
وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كل ج ب وليس كل ج ا فليس بعض ب ا والبيان بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى **قال** وفي الرابع اتفاق مقدمتيه في الايجاب
مع كلية الصغرى او اختلافهما فيه مع كلية احديهما **اقول** شرط في الشكل الرابع بحسب الكمية والكيفية احد
الامرين وهما اما اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كون الصغرى كلية او اختلافهما بالكيف مع كلية احديهما
لانه لولا احد هذين الامرين يلزم احد الامور الستة وهي اما اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع
جزئيتهما او مع كون الصغرى جزئية او اتفاقهما في السلب مع كونهما جزئيتين او كليتين او احديهما
جزئية والاخرى كلية او اختلافهما بالكيف مع كونهما جزئيتين وشيء من هذه الستة غير منتج اما الاول فلانه
يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الفرس حيوان مع كذب النتيجة الموجبة ويصدق مع الصغرى
بعض الناطق حيوان مع كذب النتيجة السالبة واما الثاني فلانه يصدق هذا المثال بعينه والكبرى كلية
واما الثالث فلانه يصدق ليس كل حيوان بانسان وليس كل حجر بحيوان مع كذب النتيجة الموجبة
ولو قيل في الكبرى وليس كل جسم بحيوان لصدق الايجاب واما الرابع فلانه
يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الصاهل بانسان مع كذب النتيجة
السالبة ولو قيل في الكبرى ولا شيء من الحمار بانسان لكذب الايجاب واما الخامس فظاهر
من ذلك لانه يورد احدى المقدمتين جزئية والاخرى كلية واما السادس فلانه يصدق بعض
الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان مع كذب النتيجة السالبة ولو قيل في الكبرى وبعض
الحجر ليس بحيوان لكذب الايجاب فالمنتج من الضروب ثمانية ا من موجبتين كليتين ينتج
موجبة كلية كل ج ب وكل ا ج فبعض ب ا والبيان بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ب

من موجبتين والكبرى جزئية كل ج ب وبعض آ ج فبعض ب آ والبيان كما مر **ج** من كليتين والصغرى سالبة
ينتج سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل آ ج فلا شيء من ب آ والبيان كذلك **د** عكس هذا والنتيجة
جزئية كل ج ب ولا شيء من آ ج فليس كل ب آ والبيان بعكس المقدمتين **ه** من موجبة جزئية صغرى و
سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ والبيان بعكس المقدمتين **و**
من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض ب ليس ج وكل آ ب فبعض ج ليس آ و
يشترط هنا ان تكون الصغرى احدى الخاصتين والكبرى عرفية عامة والبيان بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل
الثاني **ز** من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية كل آ ب وليس كل ج آ فبعض ج ليس آ
ويشترط فيه كون الكبرى احدى الخاصتين والصغرى فعلية والبيان بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث **ح** من صغرى
سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية ينتج سالبة جزئية لا شيء من ب ج وبعض آ ب فبعض ج ليس آ ويشترط
فيه كون الصغرى احدى الخاصتين والكبرى عرفية عامة والبيان بتبديل احدى المقدمتين بالاخرى
ليرجع الى الاول ثم عكس النتيجة **قال** وبعضها **اقول** يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة امور ثلثة لكون
بعضها عام في ساير الضروب وبعضها خاص ببعض ضروبه فالعام هو فعلية المقدمتين فان الممكنة لا
يجوز استعمالها في هذا الشكل لانها اما ان تكون سالبة او موجبة والا بل باطل لما يلزم والثاني ايضا
باطل لانها اما ان تكون صغرى او موجبة صغرى او كبرى والثاني باطل لامكان وجود نوعين متباينين
كج ود تكون خاصة يمكن حصولها له ولكن خاصة يمكن حصولها لج فيصدق كلما صدق عليه خاصة
ج فهو ج بالضرورة وكل د فله خاصة ج بالامكان مع كذب قولنا بعض ج د والا فل باطل لانه يصدق
كلما صدق عليه فصل د صدق عليه خاصة ج بالامكان وكلما صدق عليه د صدق عليه فصله بالضرورة
مع كذب قولنا بعض ما صدق عليه خاصة ج فهو د **قال** وانعكاس السالبة فيها **اقول** هذا شرط
ثان مختص بما يكون احدى مقدماته سالبة وهي ثلثة اضرب لان الوقتية اخص السوالب وهي لا تنتج مع
الضرورية التي هي اخص البسائط فانه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالضرورة لا
دائما وكل كوكب دري فهو قمر بالضرورة مع كذب السالبة ولا تنتج مع المشروطة الخاصة التي هي اخص الكليات
لانها لما تجتمع لا تجتمع المشروطة العامة ضرورة ان قيد اللادوام لا مدخل له في الانتاج لعقم
السالبتين ولما تجتمع المشروطة العامة لا تجتمع الضرورية التي هي اخص وهو يستلزم الحاكم
جميع المشروم العام لكنها لا تنتج مع الضرورية لما بينا فلا تنتج مع المشروطة الخاصة واذا لم تنتج الوقتية مع اخص
البسائط ولا اخص المركبات لم تنتج مع شيء من القضايا التي هي اعم منها واذا لم تنتج الوقتية مع القضايا
لم تنتج

لم تنتج احدى السبع التي لا تنعكس في السلب مع شيء من القضايا لان الوقتية اخص السبع غير الوقتيتين
والوجوديتين والممكنتين والمطلقة العامة فمتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم لان لازم العام لازم
الخاص ومن ههنا ان الممكنة السالبة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لانها لا تنعكس **قال**
ومع دوام السالبة الصغرى في الثالث وانعكاس كبراه **اقول** هذا هو الشرط الثالث في هذا
الشكل وهو مختص بالضرب الثالث منه اعني الذي تكون صغراه كلية سالبة وكبراه موجبة كلية
وشرط احد الامرين وهو دوام الصغرى او كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة السوالب
لانه لولا احد هذين الشرطين لزم كون الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى السبع وهو عقيم
لان اخص احتمالاتها المشروطة الخاصة مع الوقتية وهي لا تنتج فانه يصدق لا شيء من الضاحك
بباك في الضرورة ما دام ضاحكا لا دائما وكل انسان ضاحك بالضرورة الوقتية مع كذب السلب
واذا لم ينتج اخص الاحتمالات لم ينتج الاعم فهذا هو الكلام المختصر في صوابط الاشكال وشرايطها
بحسب الكم والكيف والجهة واما الاستقصاء في ذلك فقد ذكرناه في كتبنا المنطقية **قال** والثاني
الاستقراء **اقول** اراد بالثاني الاستدلال بالخاص على العام ويسمى استقراء لان المستقري يتتبع
جزئيا فجزئيا كما يتتبع القاصد القرى قرية فقرية وهو لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون بعض الجزئيات
على خلاف ما استقرى فلا يلزم ثبوت الحكم الكلي اللهم الا ان تكون الجزئيات باسرها محصورة فيكون
حينئذ مفيدا لليقين ويسمى بالقياس المقسم مثاله الحيوان اما ناطق واما صامت وكل ناطق
حساس وكل صامت حساس فكل حيوان حساس واما الذي لا يستقرى فيه الجزئيات فمثاله الانسان
والفرس والحمار والجمل والثور يحرك عند المضغ فكه الاسفل فيكون كل حيوان كذلك وهو غير صحيح
فان التمساح لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ بل الاعلى فقد بطل الاستقراء **قال** والثالث التمثيل انكان بالعلة
والا فهو كالاول لا يفيد ان الحكم **اقول** الثالث هو الاستدلال باحد المتساويين على الاخر وهو ضربان
الاول ان يستدل بثبوت الحكم المساوي على المساوي لا لاجل معنى مشترك بينهما وهذا من قبيل القياس
كما تقول كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فالاستدلال ههنا بثبوت الضحك للناطق يستلزم ثبوته
للانسان الثاني ان يستدل بثبوت الحكم الجزئي على ثبوته الجزئي الاخر لاجل معنى مشترك بينهما وهذا هو
التمثيل وهو القياس في عرف الفقهاء ولا بد فيه من اركان اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة مثاله ان
تقول السماء محدثة لان البيت محدث والجامع بينهما هو التشكل وهذا لا يفيد اليقين لان الحكم جاز
ان لا يتعلل فانه لو كان كل حكم معللا لزم التسلسل ولو سلم انه معلل لكن لم لا يجوز ان تكون العلة

غير ما ذكره والسبر والتقسيم والدوران ضعيفان لا يفيدان اليقين ولو سلم ان العلة ما ذكره لكن يجوز
ان يكون في الاصل شرط مفقود في الفرع او ان يكون مانع في الفرع **قال الباب الثاني** في الحدوث
لنا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين فهي حادثة اما الاول فلانه اما حاصل في مكان واحد
اكثر من زمان واحد وهو الساكن او لا وهو المتحرك **اقول** هذه حجة الحدوث وتقريرها ان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل ما لم يخل عن الحادث فهو محدث وهذه الحجة تشتمل على اربع دعاوى
الاولى ان فيها حركة وسكونا مغايرين للجسم الثانية انهما حادثان الثالثة ان الاجسام لا تخلو عنهما الرابعة
ان ما لم يخل من الحادث فهو محدث والمقدمة الاولى وهي قولنا الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين
قد اشتملت على ثلث دعاوى منها اما بيان مغايرة الحركة والسكون للجسم فيأتي بيانه واما ان الجسم لا يخلو
منهما فلان كل جسم لا بد له من مكان فالمكان لا يثبت فيه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو المتحرك
لا يقال هذا الحصر مبني على وجود المكان وان الجسم حاصل فيه وهو ممنوع فان المكان لو كان موجودا لكان
اما ان يكون جوهرا او عرضا فالاول باطل لانه لو كان مفارقا استحال حلول المقارن فيه وان كان
مقارنا لزم التداخل وايضا الدور او التسلسل ضرورة لافتقار كل مكان مقارن الى مكان والثاني
باطل لان حلول الجسم في العرض غير معقول ولان العرض حال في الجسم فاستحال حلول الجسم فيه والا لزم
الدور ولان المتمكن ينتقل عن المكان ولا يمكن انتقال الجسم عن العرض سلمنا لكن لا نسلم الحصر فان
الجسم اول ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن لانا نقول اما المكان فانه موجود قوله
اما ان يكون جوهرا او عرضا قلنا هو عرض وحلول الجسم فيه امر معقول فان ملاقاة الجسم للجسم
بالسطح الحاوي امر معقول وهو معنى الحلول في المكان هذا ان قلنا هو السطح وان قلنا انه البعد فكان
امرا تقديريا واما الحصر فانه ظاهر فان الجسم الباقي لا يخلو عن احد هذين على ان هذا لا ينقض
نافع للمستدل لانه انما منع ليبين ان الجسم محدث فلا ينقض ما ذكره بالجسم الحادث **قال** واما
بيان حدوثهما اما الحركة فلان كل فرد حادث فالمجموع كذلك لانها اما ان يوجد شيء منها في الازل فيكون
الحادث ازليا او لا فيكون الكل حادثا **اقول** هذا بيان الدعوى الثالثة وهي بيان حدوث الحركة
والسكون اما الحركة فيدل على حدوثها وجوه الاول ان كل فرد من افراد الحركات حادث فالمجموع
كذلك اما الاول فظاهر لان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير فلا تكون ازلية واما الثاني فهو حكم متفق
عليه واما الثانية فلانه اما ان يوجد في الازل شيء من هذه الحركات او لا فان كان الاول لزم ان
يكون ذلك الفرد ازليا وهو حادث هذا خلف وان كان الثاني لزم حدوث الكل وهو المطلوب **قال**

ولانها

ولانها مسبوقة بالعدمات وهي ازلية فان كان منها شيء منها تساوى السابق والمسبوق والا فهي
حادثة **اقول** هذا وجه ثان دال على حدوث الحركة وتقريره ان نقول كل واحد من الحركات
حادث لما مر فيكون مسبوقا بعدم لا اول له فمجموع الحركات كل واحد منها مسبوق بعدم لا اول له
فجميع العدمات حاصل في الازل فلا يخلو اما ان يوجد مع تلك العدمات شيء من الموجودات او لا
والاول باطل لانه يلزم استواء السابق والمسبوق في الوجود وهو محال فان العدم سابق على وجود
ذلك الفرد الازلي وكلاهما موجودان في الازل هذا خلف وان لم يوجد في الازل مع العدمات شيء
من الموجودات لزم حدوث مجموع الموجودات وهو المطلوب **قال** ولانها من زمان الطوفان
جملة ومن زماننا اخرى فنطبق فان لم تتفاوتا تساوى الزائد والناقص والا تناهت احديهما فتناهتا
اقول هذا وجه ثالث على ان الحركة حادثة وتقريره انا ناخذ الحركات من زمان الطوفان الى الازل
جملة مفروضة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى ونطبق احدى الجملتين بالاخرى بان نجعل الجزء الاول
من احدى الجملتين مقابلا للاول من الاخرى والثاني للثاني وهكذا فان استمر ذلك امتداد الجملتين لزم
وجود الجملة المركبة من الحركات الحاصلة من زماننا الى زمان الطوفان وعدمه عنايته واحدة وهو باطل
بالضرورة وان انقطعت الناقصة لزم تناهيها ويلزم من ذلك تناهي الجملة الزائدة لانها انما زادت
عليها بقدر متناه وهو من زماننا الى زمان الطوفان وكل ما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو متناه
فالجملتان متناهيتان وهو المطلوب **قال** واما السكون فلانه لو كان ازليا لما عدم فانه اما واجب او
مستند اليه والثاني باطل اتفاقا ولان الحركة الوضعية غير واجبة للبسائط والمركبات واما الثاني فظاهر
اقول لما بين ابطال قدم الحركة شرع في ابطال قدم السكون وتقريره ان نقول لو كان السكون ازليا
لما عدم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان ازليا لكان اما واجبا لذاته او ممكنا
فان كان واجبا لذاته استحال العدم وان كان ممكنا فلا بد له من علة فعلته اما واجبة الوجود او ممكنة
الوجود فان كانت واجبة الوجود استحال عدمها ويلزم من استحالة عدم العلة استحالة عدم المعلول وان
كانت ممكنة لذاتها لم يكن لها بد من علة والدور والتسلسل باطلان على ما يأتي فيلزم الانتهاء الى الواجب
الوجود ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم معلوله فقد ظهر انه لو كان ازليا لما صح عدمه لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في السكون الازلي قادرا مختارا وان اثر القادر يجوز عدمه مع بقائه لانا
نقول نفي الازلي يستحيل ان يصدر عن قادر لان القادر هو الذي يؤثر بواسطة الداعي والداعي يستحيل
دعوته الا على الشيء الموجود بل الى المعدوم فكل اثر المختار يجب ان يكون حادثا واما بطلان التالي

فظاهر اما اولا فلان الخصم يقول به واما ثانيا فلان مقولة الوضع غير راجعة للبسائط ولا المركبات
واعلم ان الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها واجزائه
الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والجسم البسيط اذا لاح غيره ولا بد له من هذه المقولة
بان يكون على يمينه او يساره او غير ذلك من الاوضاع ويكون ملاقيا له بطرف من اطرافه فلكل طرف
من البسيط غايتها نوعا وللطرف الاخر نعم على ذلك البسيط ان يلاقي ذلك الغير بالطرف الذي لاقاه
وانما يمنع عليه ذلك اذا عرفت وكل جسم فانه يصح عليه الحركة فيكون السكون ممكن الزوال واذا كانت
البسائط كذلك فالمركبات ايضا كذلك لانها مركبة من البسائط التي يجوز عليها الانتقال فقد ثبت
ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين واما الثاني وهو ان كل ما لا ينفك عن المحدث فهو
محدث فضروري لا يقال لا يلزم من كون الشيء لا ينفك عن غيره ان يكون مثله الا يعرف ان
الجسم لا ينفك عن العرض ومع ذلك فهو ليس بعرض لانا نقول الفرق حاصل فان السببية فاحشة
ما لا يسبق الحدث فانه يجب ان يكون محدثا ولا يلزم من ذلك ان يكون ما لا ينفك عن العرض يجب ان يكون عرضا
قال فان قلت امنع المغايرة والملازمة **اقول** لما فرغ من المسند لان اشار الى ما يعرض به الخصم وهو
المناقضة فقال قولكم الجسم لو كان ازليا لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا مبني على ان هناك حركة
وسكونا مغايرين للجسم ونحن نمنع المغايرة فلم لا يجوز ان يكون الجسم هو عين الحركة او السكون سلمنا ان الحركة
والسكون مغايران للجسم لكن نمنع الملازمة بين الجسم والحركة او السكون فانه يجوز ان يكون جسم غير متحرك
ولا ساكن **قال** قوله ان لم يوجد ازلا لكان حادثا ممنوع لجواز حدوث كل فرد وعدم حدوث الكل
او الكلي **اقول** هذا ايراد على الوجه الاول من الوجه الدالة على حدوث الحركة فان المستدل قال لو
ان لم يوجد في الازل شيء من الحركات كانت الحركات حادثة والا كان بعض افرادها قديما هنا
خلف والاعتراض ان هذا يدل على حدوث كل فرد فرد ولا يلزم من ذلك حدوث كل الافراد لكن نمنع
حدوث الكل من حيث هو كلي **قال** قوله مسبوقة بالعدمات قلنا هذا بناء على وجود الازل وليس
الا امرا تقديريا **اقول** هذا ايراد على الوجه الثالث وهو ان مجموع العدمات حاصل في الازل فان
وجد معها شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق والاعتراض ان هذا مبني على ان الازل شيء
محقق يصح ان يكون ظرفا للعدمات والوجودات وليس كذلك وانما هو امر تقديري بمعنى تقدير
اوقات لا نهاية لها وعدم المسبوقية بالغير **قال** قوله ان تفاوتت تناهت قلنا ممنوع بعلوماته
ومقدوراته وتضعيف الالف مرتين **اقول** هذا ايراد على الوجه الثالث وهو برهان التطبيق
وتقريره

وتقريره انا لا نسلم ان كل ما كان انقص من غيره يجب ان يكون متناهيا فان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
لان معلوماته يندرج فيها الواجب والممكن والممتنع واما المقدورات فليس الا الممكن ومع ذلك فالمعلومات
والمقدورات غير متناهية وايضا فانا اذا ضعفنا الالف مرارا لا نهاية لها والالفين مرارا لا نهاية لها
حدث جملتان احديهما ازيد من الاخرى مع عدم تناهيهما فلم لا يجوز ان تكون الجملتان الحادثة احديهما من
زمان الطوفان الى الازل والاخرى من زماننا الى الازل متفاوتتين وان كانتا غير متناهيتين **قال** سلمنا
لكن لا نسلم ثبوت السكون ولا نسلم امتناع عدم القديم لجواز توقفه على شرط عدمي ازلي يجوز زواله
لزوال **اقول** لما فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع في الاعتراض على حدوث السكون وقال لا نسلم
ان السكون امر ثبوتي وتقريره هذا السؤال ان المستدل قال لو كان السكون ازليا لما جاز عدمه
فاورد المعترض المنع ههنا ومنع من استحالة عدم القديم مطلقا لان الازلي على قسمين عدمي وثبوتي فالازلي
العدمي يجوز زواله والملاحدة حدوث العالم نحن هذا التقدير توجه اعتراض المعترض لانه يجوز ان
يكون السكون عدميا ويكون ازليا ولا يلزم من ذلك امتناع عدمه ثم بعد تسليم ان السكون امر ثبوتي
وجه الاعتراض من طريق اخر وقال سلمنا ان السكون ثبوتي ولكن لا نسلم ان القديم الثبوتي مطلقا
يمتنع عدمه وذلك لان القديم الثبوتي على قسمين مطلق ومشروط فالمطلق يمتنع عدمه والمشروط
على قسمين مشروط بشرط ثبوتي وهذا ايضا يمتنع عدمه ومشروط بشرط عدمي ازلي يجوز زوال الشرط
فيجوز زوال السكون **قال** ونعارض بان العلة اما ان كانت قديمة فهو قديم والا تسلسل الممكن
بما انه وان كانت حادثة تسلسل **اقول** لما فرغ من المناقضة في المقدمات شرع في المعارضة للمطلوب
وتدعارض ههنا بخمس شبه الشبهة الاولى وهي قوله ان العلة التامة المتحمة لجميع الجهات المؤثرة
لا يخلو اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت الاولى لزم قدم العالم لان عند وجود العلة التامة
لو جاز عدم المعلول فلنفرض عدمه في وقت وجوده في اخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر
بالعدم اما ان يفتقر الى مرجح غير الازل او لا فان كان الاول لم يكن المرجح المفروض اولا تاما وقد فرض تاما
تاما هذا خلف وان كان الثاني لزم الترجيح بغير مرجح وهو محال وان كانت العلة التامة حادثة افتقرت الى
علة اخرى وتلك العلة اما قديمة فيلزم قدم الحادث او حادثة فيلزم التسلسل **قال** ولانه ممكن ازلا
فواجب والا لكان محالا وجوده ازلا **اقول** هذه هي الشبهة الثانية وتقريرها ان نقول العالم ممكن
الوجود في الازل واذا كان ممكن الوجود في الازل كان واجب الوجود في الازل اما المقدمة الاولى فلانه لو
لم يكن ممكن الوجود في الازل كان اما واجب الوجود في الازل او ممتنع الوجود في الازل فان كان الاول

لزم قدم العالم وان كان الثاني استحال وجود العالم فيما لا يزال لاستحالة انتقال الشيء من الامتناع
الى الامكان واما المقدمة الثانية فلانه لو كان العالم محدثا لاستحال وجوده في الازل لان المحدث
هو المسبوق بالغير والازلي هو الذي لا يسبقه غيره فالجمع بينهما محال فظهر انه لو كان محدثا لاستحال
وجوده في الازل ولو استحال وجوده في الازل لم يكن ممكن الوجود في الازل وقد بينا امكان الوجود في
الازل هذا خلف **قال** ولانه لا بد من حامل **اقول** هذه هي الشبهة الثالثة وتقريرها ان كل
محدث فلا بد وان يكون قبل حدوثه ممكن الوجود لما بينا فامكان الوجود سابق على وجود الحادث
ولا يجوز ان يكون امرا عدميا والا لما بقي الفرق بين عدم الامكان وبين الامكان المعدوم هذا خلف
فهو معنى ثبوتي ولا يجوز ان يكون هو قدرة القادر عليه لانا نقول انما كان القادر قادرا على الفعل لانه
ممكن فلو كان الامكان هو نفس القدرة لكان تعليلا للشيء بنفسه فهو مغاير للقدرة وهو اما جوهر او عرض
والاول محال لان الامكان انما يعقل بين شيئين فهو اضافي من الامور النسبية والجوهر ليس من الامور
النسبية فالامكان ليس بجوهر فهو عرض لا بد له من محل ومحله ان كان محدثا لزم افتقار المحل الى
محل آخر ويتسلسل فهو قديم وهو المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لاستحالة انفكاكها عنها
لانها لو انفكت عنها لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان والا لكان عند حلول الصورة
فيها ان لم يحصل في وضع معين كان الجسم خاليا عن الوضع هذا خلف وان حصلت في وضع معين
لزم تخصيصها باحد الاحياز المتساوية النسبة اليها من غير مخصص هذا خلف لا يقال تخصص ببعض الاحياز
لاجل الصورة النوعية لانا نقول نسبة الصورة النوعية الى جزئيات ذلك الحيز واحدة فيلزم المحال
وان كانت ذات وضع كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما فلو كانت جسما لكانت مقارنة للصورة و
النقطة لا وجود لها بانفرادها والا لكان اذا وصل اليها طرفا خطين ان لم يتميزا عن الملاقاة لزم
تداخل طرفي الخطين او النقطة والنقطة مباينة للخطين فطرفاهما متباينان لها هذا خلف وان تميزتا
لزم انقسامها والخط والسطح لا وجود لهما بانفرادهما لما بينا بعينه واذا ثبت تقدم المادة واستحال
انفكاكها عن الصورة لزم تقدم الصورة ايضا ويلزم من ذلك تقدم الجسم **قال** ولانه بعديته بعد
بعدية زمانية فلا بد من زمان فلا بد من حركة فلا بد من جسم **اقول** هذه هي الشبهة الرابعة وتقريرها
ان العالم لو كان محدثا لكان وجوده بعد عدمه بعدية زمانية لانك ستعلم ان اقسام المتقدم
خمسة احدها التقدم الزماني وخاصته انه الذي لا يمكن وجود المتقدم مع المتأخر وانما يكون ذلك
بان يكون المتقدم موجودا في زمان والمتأخر لا يحصل الشيء بتوسط التقدم والتأخر الا لاحقين للزمان وانما
تقرير

تقرر هذا فنقول عدم العالم لو كان متقدما على وجوده بهذا النوع من التقدم لزم وجود الزمان حال عدم
العالم ولا يجوز ان يكون ذلك الزمان محدثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان فيكون الزمان
موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف واذا استحال حدوث الزمان استحال حدوث الحركة لانك ستعلم
ان الزمان مقدار الحركة ويستحيل وجوده بدونها فالحركة عرض يستحيل وجودها بدون الجسم ويلزم من
ذلك قدم الجسم **قال** ولانه متأخر عن القديم اما بمدة متناهية فيكون الكل حادثا او غير متناهية
فالقدم لانه لما مر ايضا يتوقف على ما لا يتناهى فلا يوجد **اقول** هذه هي الشبهة الخامسة وتقريرها
ان العالم اما ان لا يكون متأخرا عن الباري تعالى او يكون فان كان الاول لزم القدم او حدوث الباري
وان كان الثاني فان كان متأخرا بمدة متناهية لزم حدوث الباري لان المتقدم على الحادث بمدة متناهية
يكون لوجوده ابتداء فيكون محدثا وان كان بمدة غير متناهية لزم منه محذوران ١ قدم الزمان ٢
توقف وجود العالم على انقضاء مدة يتأخر بها عن الله تعالى غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال
والموقوف على المحال محال فيكون العالم محالا **قال** والجواب المغايرة ثابتة ولا يلزم من تصور الجسم تصورها
سلمنا لكن لا يضر **اقول** لما فرغ من الاعتراضات شرع في الجواب على الوجه المفصل فاجاب عن السؤال
الاول وهو منع المغايرة بين الجسم والحركة والسكون بانه لا يلزم من تصور الجسم تصور الحركة ولا تصور
السكون فيكون الجسم مغايرا لهما بالضرورة ولئن سلمنا عدم المغايرة لكن هذا المنع لا يضرنا لانا قد
بينا حدوث الحركة والسكون فاذا كان الجسم هو نفس الحركة والسكون كان محدثا قطعا وهو المطلوب **قال**
والملازمة ظاهرة لما بينا **اقول** هذا جواب عن منع الملازمة فان السائل سلم ان الجسم مغاير للحركة و
السكون ومنع ملازمة الجسم لاحدهما فهذا المنع فاسد فان الملازمة ظاهرة لان الجسم لا يخلو عن مكان
وهو لا يخلو اما ان يكون لابثا فيه او منتقلا عنه فالاول هو الساكن والثاني هو المتحرك وقد مضى
ذكر هذا **قال** ثم لا يعقل حدوث كل فرد ومنع حدوث الكل اما الكلي فلا محال فان الكل يتقوم بالاجزاء
والكلي معدوم بدون الشخص **اقول** هذا جواب عن قولهم لا يجوز ان يكون كل فرد حادثا والمجموع ليس
بحادث اذ الكلي وهو نوع الحركة من حيث هو هو ليس بحادث وتقرير الجواب انه يلزم من حدوث كل فرد
حدوث الكل المجموعي وحدوث الكلي النوعي اما الاول فلان الكل يتقوم بالاجزاء ويستحيل وجود المركب بدون
اجزائه فاذا كانت اجزاؤه حادثة كان المركب منها وهو الكل المجموعي بالضرورة حادثا واما الثاني فلان الكلي
النوعي يستحيل وجوده في الخارج من حيث هو هو بل لا بد له من شخص في الخارج يوجد في ضمنه فاذا كان ذلك
النوع ازليا وجب ان يكون شخص ما ازليا وشخصه يستحيل ان يكون ازليا **قال** قوله الازل ان تقتضي

قلنا مسلم لكنه يصح تقدير تفاوته بتقدير غيره له **اقول** هذا جواب عن قوله الازل امر تقديري ليس له تحقق في الخارج
فيستحيل ان يكون العدمات متفاوتة فيه وتقريره انا نقول سلم ان الازل امر تقديري ولكنه يصح تفاوته بغيره له
تقديرا وذلك بان نقول لو كان هنا الف سنة لانتهى اليه لكان العدم حاصلا فيها وحينئذ يتم الدليل **قال**
قوله معلوماته زائدة قلنا تلك امور فرضية معناه انه لا ينتهي الى حد الا ويمكن شيء اخر **اقول** هذا
جواب عن النقض وهو قوله ان التفاوت لا يستلزم التناهي فان معلومات الله تعالى ومقدوراته متفاوتة
ومع ذلك فانها غير متناهيين والجواب ان المقدورات والمعلومات امور مقدرة ليس لها وجود محصل
بل تقدير على معنى انه لا يخرج من مقدورات الله تعالى شيء الى الوجود الا ويجوز حصول شيء اخر بعده فالتفاوت
فيها لا يستلزم التناهي كالحوادث المستقبلة فانها غير متناهية وان تفاوتت لما كانت موجودة تقديرا لا
تحقيقا وليس كذلك الحوادث التي لا تتناهى اذا كانت قد وجدت فان تلك امور فرضية قد ثبت لها الوجود
وحصل فاستلزم التفاوت فيها التناهي **قال** قوله لا نسلم ثبوت السكون قلنا السكون والحركة المرجع بهما الى
الحصول والخلاف فيما عارض واحدهما ثابت فكذا الاخر **اقول** هذا جواب عن قوله السكون امر عدمي فجاز
ان يكون ازليا ويعدم وتقريره ان السكون عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد اكثر من زمان واحد
والحركة حصوله في الحيز اول زمان فالحركة والسكون ماهيتهما هي الحصول في الحيز وانما افترقا بامر
عرضي فان بقاء احدهما ازيد من الاخر لا يبقى على المغايرة الذاتية ولما كانت ماهية الباقي مغايرة لماهية
الحادث فلا يكون الباقي باقيا هذا خلف واذا كانت الماهية واحدة فيهما وكانت احديهما [illegible] ثبوتية
اعني الحركة وجب ان تكون الاخرى وهي السكون كذلك بالضرورة **قال** قوله يجوز توقف العدم على شرط
عدمي قلنا العدم لا يصلح علة للوجود ولا جزءا **اقول** هذا جواب عن قوله يجوز ان يكون السكون ثبوتيا
ويتعذر عدمه لتوقفه على شرط عدمي وتقريره ان الشرط اما ان يكون علة تامة في السكون واما ان
يكون جزءا من العلة التامة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون ذلك الشرط عدميا والمشروط ثبوتيا
والا لكان العدم علة للوجود او جزءا من علته وهو محال بالضرورة **قال** قوله في المعارضة ان كانت قديمة
فهي قديم قلنا ممنوع في المختار لفرق الضرورة بينه وبين الموجب ومعارض باليومي **اقول** المتكلمون
اجابوا عن هذه الشبهة بستة اوجه **ا** ان الباري قادر مختار ولا يلزم من وجود القادر المختار وجود
اثره معه لجواز ان يخصصه بوقت دون وقت لا لامر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثرها عنها
والضرورة فارقة بين القادر والموجب بهذا المعنى **ب** ان ما لا بد منه في المؤثرية لو كان حاصلا في
الازل الا انه لا يلزم منه حصول العالم في الازل لان الله تعالى علم انه لا يوجد العالم الا في وقت وجوده فلو وجد

العالم

العالم قبل وجوده لزم مخالفته للعلم ومخالفة علم الله تعالى محال **ج** ان الله تعالى لو كان حاصلا في الازل
بشروط المؤثرية الا انه انما اراد ايجاد العالم في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده وانما تعلقت الارادة
بايجاده في وقت خاص لاستحالة حصوله قبل ذلك الوقت **د** ان الزمان من جملة العالم وهو حادث
فلا يكون له قبل حتى يقال لم لا يوجد قبل ان يوجد **ه** ان الله تعالى لو كان حاصلا في الازل
بشروط المؤثرية الا انه لم يوجد هذا العالم قبل وجوده لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة يستحيل حصولها
قبل ذلك الوقت **و** ان الله تعالى لو كان حاصلا بشروط المؤثرية الا انه لم يوجد هذا العالم في الازل بل في
وجود العالم ومع حصول المتخلف لا يكون معلول العلة التامة حاصلا واجابت الفلاسفة عن هذه
الوجوه بشيء واحد وهو انهم قالوا حاصل هذه الوجوه ان ما لا بد منه في المؤثرية لم يكن تماما حاصلا في الازل
فيكون قد اخترتم احد القسمين اللذين ذكرناهما اما الاول فلان وجود العالم عن القادر المختار اذا كان
متوقفا على تخصيصه بوقت من غير مخصص فقول ذلك التخصيص لم يكن حاصلا في الازل فلا يكون العلة
التامة حاصلة في الازل واما الثاني فلان ذلك الوقت الذي علم الله تعالى ايجاده فيه لم يكن حاصلا في الازل
وهو شرط في المؤثرية فلم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل وايضا العلم تابع فلا يصلح ان يكون
علة واما الثالث فلان ذلك الوقت الذي تعلقت به الارادة بايجاد العالم فيه لم يكن حاصلا في الازل وهو شرط في
المؤثرية فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل واما الرابع فلان ذلك الوقت الذي حصل العالم
فيه لم يكن حاصلا في الازل فلا يكون ما لا بد منه حاصلا ازلا واما الخامس فلان تلك المصلحة لم تكن
موجودة الا في ذلك الوقت وهي شرط في التاثير لم يكن ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل واما السادس
فلان شرط وجود العالم هو انتفاء الازل وانتفاء الازل لم يكن ثابتا في الازل فلا يكون ما لا بد منه في المؤثرية
حاصلا في الازل فالحاصل انكم اخترتم ان كل ما لا بد في المؤثرية لم يكن حاصلا في الازل وهو احد القسمين
اللذين ذكرناهما والزمناه التسلسل واعلم ان الاقوى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة بالحوادث
اليومية وتقريره ان نقول الحادث اليومي موجود حادث فلا بد له من علة فتلك العلة اما ان تكون
قديمة او محدثة فان كانت قديمة لزم تقدم الحادث وهو محال وان كانت محدثة لزم التسلسل وهو محال
فما هو جوابكم عن الحوادث اليومية فهو جوابنا عن العالم **قال** قوله صحيح الازلي او واجب الازلي قلنا ممنوع فانا
يكون المتحقق محالا الا باعتبار الابد ومعارض باليومي **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريره
ان نقول سلم ان العالم صحيح الوجود في الازل قوله فيلزم ان يكون واجب الوجود في الازل قلنا ممنوع
قوله [illegible] الامكان [illegible] ما يستحيل وجوده ازلا لان ذلك جمع بين الامكان والامتناع وهو محال [illegible]

ان الجمع بينهما محال فان الشيء يجوز ان يكون ممكنا باعتبار ذاته وممتنعا باعتبار غيره كالمعلول فانه من حيث
هو هو ممكن وباعتبار عدم علته يكون ممتنعا كما انه باعتبار علته يكون واجبا واذا ثبت امكان اجتماع
وصفي الامكان والامتناع لشيء واحد من وجهين فنقول العالم من حيث هو ممكن الحصول في الازل ومن حيث
انه متجدد يستحيل وجوده في الازل باعتبار التجدد لا باعتبار ذاته وجواب الخصم وهو المعارضة بالحادث
اليومي فانا نقول الحادث اليومي صحيح الوجود في الازل واذا كان صحيح الوجود في الازل كان واجب
الوجود في الازل لما بينتم ولما كان ذلك باطلا والا لزم قدم الحادث اليومي كان ما ذكرتموه باطلا
قال والامكان عدمي فلا تسلسل او وصف للممكن اقول هذا هو الجواب عن الشبهة الثالثة وتقريره
ان نقول الامكان ليس بثبوتي فلا يفتقر الى المحل اما الثاني فظاهر فان الصفات السلبية لا حصول لها
في الخارج فلا تفتقر الى محل موجود في الخارج واما الاول فلانه لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون واجب
الوجود او ممكن الوجود والاول يلزم منه الوجوب للممكن لان الصفة اذا كانت واجبة الوجود وهي
متوقفة في الوجود على الموصوف اولى بالوجوب فيكون الموصوف واجبا وايضا فان الصفة لا تعقل الا
مفتقرة الى الموصوف فيستحيل ان تكون واجبة والثاني يلزم منه التسلسل وايضا فانه صفة للممكن فيستحيل
ان تكون حالة في غيره وقولنا انه لو كان معدوما لم يبق فرق بين عدم الامكان وبين امكان معدوم
ممنوع ومنقوض بالامتناع والحق ان الامكان والامتناع والوجوب امور نسبية تعرض للماهية ذهنا عند
مقايستها الى الوجود ولا تحقق له في الاعيان قال وكذا الزمان ومعارض بسبق بعض اجزاء الزمان
على البعض اقول هذا جواب عن الشبهة الرابعة وهو المنع من وجود الزمان وانما هو امر مقدر
وهو عبارة عن مجموع اوقات والوقت مقارنة بعض الحوادث للبعض كطلوع الشمس فنعني بقولنا وجد
زيد من يومين اي من طلوع الشمس مرتين وليس الزمان شيئا يحصل به مقارنة الحوادث بعضها ببعض
وايضا لو كان السبق يستدعي الزمان لكان سبق بعض اجزاء الزمان على البعض يستدعي الزمان ويلزم
من ذلك التسلسل وهو محال لا يقال ان الزمان امر واحد ممتد من الازل الى الابد ليس فيه تقدم
ولا تاخر وان سلمنا ان بين اجزائه تقدما وتاخرا لكنه تقدم ذاتي فلا يفتقر الى زمان اخر لانا نجيب
عن الاول بانا نعلم بالضرورة ان اليوم ليس هو امس وليس موجودا مع اليوم فكيف يعرض لشيء موجود
مع معدوم وحدة ولان الاتفاق واقع على ان الزمان غير قار الذات وعن الثاني من وجهين ا ان
اجزاء الزمان اما ان تكون متساوية او مختلفة والثاني باطل على مذهبهم والا لزم تركب الزمان من الانات المتتالية
والاول يستحيل ان يكون بعض الاجزاء فيه متقدما على البعض الاخر لتساوي الاجزاء في الماهية ب انه اذا جعل
تقدم

تقدم امس على اليوم بالذات مع امتناع وجود المتقدم مع المتاخر فلا يعقل ذلك في السبق الذاتي
قال وتاخر برهان تناهيه او يمنع تناهيه تلازما الا بزمان اقول هذا جواب عن الشبهة الخامسة
وتقريره ان التاخر لا يستدعي الزمان المحقق بل الزمان المقدر ويعني انه لو فرض قبل العالم ازمنة
لا تتناهى لكان الله تعالى مصاحبا لتلك الازمنة وذلك يستدعي وجود الزمان على ان الحق ان
الله تعالى ليس بزماني فلا يقال انه متقدم على العالم او متاخر عنه او مصاحب له الا على جهة المجاز
وليس الحكم بان الله تعالى لا يخلو عن هذه الاعتبارات الثلث الا كالحكم بان الله تعالى لا يخلو اما ان يكون
خارج العالم او داخله كما انه يعسر على القوة الوهمية عدم مقارنة وجوده تعالى للمكان فكذلك
يعسر عليها عدم مقارنته للزمان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال برهان فان العالم ممكن وكل ممكن
محدث بيان الاولى ان العالم مركب وسياتي ان الواجب واحد بسيط وبيان الثانية ان المؤثر ليس
بموجب والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل اقول هذا برهان ثان على حدوث العالم وتقريره
ان نقول العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث بيان الصغرى من وجهين ا ان العالم مركب و
واجب الوجود ليس بمركب ٢ ان العالم كثير وواجب الوجود ليس بكثير فالعالم ليس بواجب الوجود
بيان الكبرى ان الممكن الموجود لا بد له من مؤثر والا لزم الترجيح من غير مرجح فالمؤثر في العالم اما ان
يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل لان علة الحادث اليومي
اما ان تكون قديمة او محدثة فان كان الاول لزم قدم الحادث وان كان الثاني لزم التسلسل فتعين ان
المؤثر في العالم قادر مختار وكل اثر لقادر مختار فهو محدث لان الفاعل انما يفعل بواسطة القصد الى
الفعل والقصد لا يتوجه نحو شيء حاصل وانما يتوجه الى امر معدوم قال سوال الحكماء ببطلان التسلسل
مطلقا وهو ممنوع اذ شرطه وجود الاجزاء معا والترتيب الوضعي او الطبيعي جواب اشتراطها ممنوع
سلمنا لكنهما حاصلان على تقدير الموجب اقول لما حكم في الاول بلزوم التسلسل وادعى بطلانه
ورد عليه الاعتراض من الحكماء بان التسلسل ليس بباطل مطلقا بل بشرط بطلانه امران الاول وجود الاجزاء
دفعة واحدة الثاني الترتيب بين تلك الاجزاء اما الترتيب الوضعي كما في المقادير او الترتيب الطبيعي كما
في العلل والمعلولات وكل ما هو قابل لاحد هذين الامرين دون الاخر فهو عندهم غير متناه كالحركات
فانها وان كانت ذات اجزاء مرتبة الا انها لم تجتمع في الوجود وصدق عليها عدم تناهيها وكالنفوس فانها
وان كانت ذات افراد مجتمعة في الوجود ولكن لما لم تكن بعض الافراد علة للبعض وليست متحيزة فانتفى
عنها الترتيب بنوعيه امكن دخول عدم التناهي فيها وانما اشترطوا هذين الامرين لان البرهان الدال

على ابطال التسلسل وهو برهان التطبيق لا يتعلق الا بما اجتمع فيه هذان الشرطان والجواب بالمنع من
هذين الامرين فان البرهان عام في ابطال التسلسل وسيأتي ثم ان سلمنا ان التسلسل مشروط بهذين
الامرين لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير الموجب فانا اذا قلنا ان المؤثر موجب فعلة هذا
الحادث لا يجوز ان تكون قديمة والا لزم تخلف المعلول عن علته واذا كانت حادثة وجب ان تكون
جامعة في الوجود والا لزم ما ذكرنا ثم الكلام في تلك العلة الحادثة كالكلام في الحادث فيلزم منه اجتماع علل
ومعلولات دفعة واحدة ويلزم منه حصول شرطي التسلسل وهو باطل فيكون ذلك التقدير باطلا **قال**
وهو باطل لان المؤثر في المجموع اما جميع الاجزاء او بعضها او الخارج ويلزم من الاول والثاني تأثير الشيء
في نفسه والثالث يقطع **اقول** لما حكم ببطلان التسلسل شرع في الحجة على ذلك وتقريرها ان نقول مجموع
الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة وكل ممكن لا بد له من المؤثر فالمؤثر في مجموع الممكنات اما ان يكون
نفسه ويلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول وهذا اخف مما كان المؤثر
فيه الاجزاء فاما ان يكون جميع الاجزاء او بعضها والاول باطل لان جميع الاجزاء هي نفس ذلك المجموع فيلزم
منه ما مر وان كان بعض الاجزاء فيجب ان يكون ذلك الجزء مؤثرا في نفسه لان المؤثر في مجموع امور لا بد
ان يؤثر في تلك الاحاد بالضرورة وان يكون مؤثرا في علته وعلة علته الى ما لا نهاية له ويلزم من ذلك
تقدم الشيء على نفسه بما لا يتناهى من المراتب هذا خلف وان كان امرا خارجا عنها وجب الانقطاع على ذلك
الخارج لانه ان كان ممكنا كان من الاحاد ونحن قد فرضنا ذلك المؤثر خارجا هذا خلف وان كان واجبا
لزم انتهاء الممكنات الى الواجب وتنقطع السلسلة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر في ذلك
المجموع جملة احاده ويكون كل واحد من تلك الاحاد علة ناقصة وجميع الاجزاء علة للجملة قوله جميع الافراد
هي عبارة عن الجملة قلنا ممنوع وايضا لم لا يجوز ان يكون المؤثر في تلك الجملة هي بعض الافراد قوله يلزم ان
يكون مؤثرا في نفسه وعلته لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل افراده قلنا ممنوع فان المجموع الحاصل من
واجب وممكن مفتقر الى الواجب ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب علة في نفسه والاقرب في بطلان
التسلسل برهان التطبيق وهو انا نفرض جملة لا تتناهى من المعلول الاخير وجملة اخرى انقص من الاولى
ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى فيلزم انقطاعهما **قال** ثم الجسم هو الطويل العريض العميق عند المتكلمين
اقول لما استدل على حدوث الاجسام شرع في تعريف الجسم والعرض والحدوث والقدم وما هو من نوع
هذا المطلوب وفي مباحث تتعلق بذلك فالجسم عند المتكلمين عبارة عن الطويل العريض العميق وهو
في المشهور لا يحصل الا من ثمانية جواهر فان الجوهرين اذا اجتمعا حصل منهما خط واذا انضم خطان حصل

منها

منها سطح واذا انضم سطحان حصل منهما جسم وقد يقال الجسم على المنقسم مطلقا **قال** وبات
الحكماء انه ينطلق على معنيين احدهما الكم المتصل القابل للانقسام الى الثلثة **اقول** هذا التعريف يشتمل
بيان معرفة الكم واقسامه فنقول الكم قد عرفه قوم بانه ما يوجد فيه المساواة واللامساواة
وهو تعريف دوري فان المساواة انما تعرف بانها اتفاق في الكمية والاولى في تعريفه ان يقال
الكم ما يمكن ان يوجد فيه واحد يعاد ويندرج فيه المتصل والمنفصل فان وجود الواحد في المنفصل
واجب وفي المتصل ممكن بالامكان الخاص فذكر في التعريف ما يشملهما وهو الامكان العام اذا عرفت
هذا فنقول الكم اما ان يكون متصلا او منفصلا فالمتصل هو الذي يوجد بين اجزائه حد مشترك
يكون ذلك الحد نهاية لاحد القسمين وبداية للاخر والمنفصل هو العدد لا غير والمتصل
اما ان يكون قار الذات او لا يكون وغير القار الذات ما لا تجتمع اجزاؤه في الوجود والذي ليس بقار
هو الزمان والقار اما ان يكون منقسما من جهة واحدة وهو الخط او من جهتين وهو السطح او في جهات
ثلث وهو الجسم التعليمي وهذه الانواع اعراض اما العدد فلتقومه بالمعدودات واما الزمان
فظاهر انه ليس بذي ستة جوهرية مستقرة في الوجود واما الخط والسطح فانهما عرضان للجسم لانهما نهايات
التناهي وهو غير داخل في الجزء لانه في بواسطة عارض واما الجسم التعليمي فلانه يتبدل والذات
باقية كالشمعة تجعلها تارة كرة واخرى مكعبا واخرى مستطيلا فالطول والعرض والعمق تتبدل
عليها وذاتها باقية فهي اعراض قائمة بها وبعض المتكلمين نفى هذه الانواع اما العدد فلانه لو كان
العشرة مثلا صفة موجودة واحدة فان قام بكل واحد من اجزائها لزم حلول العرض الواحد
في المحال المتعددة وايضا يكون كل واحد من تلك الاجزاء هو الكل هذا خلف وان قام بواحد من
تلك الاجزاء لزم المحال المذكور ايضا فاذن ليست العشرة صفة قائمة بالوحدات وانما هو امر ذهني
ووصف اعتباري واما الزمان فقد مضى واما الخط والسطح فبالمعنى الذي ذكره لو كان موجودا
لزم انقسامها في الجهات الثلث ضرورة وجوب انقسام الحال لانقسام المحل واما الجسم فلو كان
موجودا لكان اما قائما بشيء متقدر او لا والاول باطل والا لزم اجتماع الامثال وتداخل العظم
والتسلسل والثاني باطل فان ما ليس له طول وعرض وعمق يستحيل عروض هذه المعاني له **قال**
والثاني الجوهر القابل للابعاد **اقول** هذا هو المعنى الثاني للجسم وهو الجوهر القابل للابعاد
المتقاطعة على زوايا قوائم فالجوهر جنس والقابل للابعاد فصل وهذا هو الجسم الطبيعي وتعاد
على ذلك ان الجوهر ليس بجنس لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود عارض وقيد

لا يصير جزءا له ايضا ولو كان جنس الكائن فصله جوهرا لان مقوم الجوهر جوهر ويلزم منه دخول
الجنس في طبيعة الفصل فالفصل ليس بفصل ويلزم التسلسل وقابلية الابعاد لا تصلح ان تكون فصلا
لانها ليست بموجودة والا لزم التسلسل ضرورة كونها من اعراض النسبة لا من الكم ما سوا هذا
هذا الحد ينطبق على الهيولى والجواهر العقلية الاول ان كون الجوهر جنسا لما تحته لتوقفه على كونه مقولا
على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالقول الحمل في جواب ما هو ولا شك ان معرفة ذلك من اعسر العلوم
الا ان ما ذكره من الشيخ انه يبقى غير وارد فان كون الجوهر موجودا لا في موضوع عارض من
عوارض الجوهر لانه لا يلزم منه القول بانه جنس ويقولون لو كان الجوهر جنسا لكان فصله جوهرا وتسلسل
انما يلزم التسلسل ان لو كان الجوهر مقوما للفصل وليس كذلك بل الجوهر عارض للفصل
وان قيل مقوم الجوهر جوهر فلا نعني بذلك ان يكون الجوهر داخلا في طبيعته بل ان يكون محمولا عليه
فاندفع ما ذكره من الحاد ورد قابلية الابعاد ليست فصلا وانما الفصل هو القابل للابعاد لان الفصل
محمول والقابلية ليست بمحمولة وانما المحمول هو القابل ولا يمكن ان يكون القابل من الامور النسبية وعن
الثاني ان الهيولى لا يمكن فرض قبوله للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة فيها الا بتوسط
الصورة واما الجسم فانه انما يدل على ذلك **قال** والجوهر هو الموجود لا في موضوع **اقول** الجوهر
يطلق على معنيين احدهما حقيقة الشيء وذاته والثاني الموجود لا في موضوع والمراد بالموضوع
ههنا المحل الذي لا يستغني عن الحال ويقوم الحال كالجسم والعرض فهو اخص من المحل مطلقا اعم من
المحل فان الجوهر اما ان يكون في المحل او لا يكون فالاول هو الصورة والثاني اما ان يكون محلا
او لا يكون فالاول هو المادة والثاني اما ان يكون مركبا من الحال والمحل او لا فالاول الجسم والثاني
اما ان يكون مدبرا للبدن او لا فالاول النفس والثاني العقل فالجوهر احد الاجناس العالية العشرة
في المشهور **قال** والعرض هو الشيء على الجسم ولا بقاء له كبقائه او الموجود في موضوع **اقول**
لما عرف الجوهر اخذ يعرف العرض بحسب مفهومه عند المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فقد عرفوه بانه
ما يوجد في الجسم ولا بقاء له كبقائه لا يقال من الاعراض ما يبقى ببقاء الذات دائما كالسواد للزنجي لانا نقول
ان هذا العرض وان كان لا ينتفي الا انه لا يبقى كبقاء الذات فانه انما يبقى بالذات لتعاقب الامثال لانها
تتجدد وهذا التعريف ليس مما اصطلح عليه المتكلمون باسرهم فان منهم من يرى الارادة والكراهة
لله تعالى اعراضا غير قائمين بالجسم وكذلك الفناء عند بعضهم واما الحكماء فقد عرفوه بانه الموجود
في موضوع اي في محل يستغني عنه ويقومه **قال** وهو منحصر في تسعة اجناس عند **اقول** ذهب
الحكماء

الحكماء الى ان العرض يندرج تحته اجناس تسعة هي اجناس الاجناس اندراج المعروض تحت العارض
فان العرضية من الامور الخارجية فالاول الكم وقد عرفته وعرفت اقسامه والثاني الكيف وهو
هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور امر خارج عن حاملها ولا يوجب القسمة واللاقسمة في
حاملها اقتضاء اوليا فالهيئة كالجنس يخرج عنها الجوهر والثاني يخرج الان ومقولتي الفعل
والانفعال والهيئات الثالث يخرج الاعراض النسبية والرابع يخرج الكم والخامس يخرج النقطة والان
وقيد عدم الاقتضاء بالاولية ليدخل فيه العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي عدم القسمة لا اقتضاء
اوليا بل بواسطة اقتضاء المعلوم له وانواعه اربعة الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة فهي
الملكات كالعلم والا فهي الحالات كالظن والكيفيات المحسوسة فان كانت راسخة كحرارة النار
فهي الانفعاليات وان كانت غير راسخة كحرارة الماء فهي الانفعالات والكيفيات المختصة بالكميات
كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية والكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهي القوة
وان كانت نحو التاثر فهي اللاقوة الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة ومن خواصها
وجوب الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوة وبالفعل الرابع الاين وهو نسبة الشيء الى المكان
الخامس متى وهو نسبة الشيء الى الزمان السادس الوضع وهو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود السابع الملك
وهو نسبة للتملك وقيل هو احاطة الشيء بغيره المنتقل بانتقاله الثامن الفعل وهو التاثير التاسع
الانفعال وهو التاثر والمتكلمون انكروا وجود الاعراض النسبية والا لزم التسلسل وعندهم
الاوائل ان هذه الاعراض التسعة مع الجوهر هي اجناس الموجودات الممكنة واعلم ان جنسية
كل واحد من هذه متوقفة على كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطي ويكون جزءا منها
وذلك من اعسر المطالب وايضا فان انحصار الاجناس في اعدادها لم يقم عليه برهان ولاجل ذلك
تشكك فيه الشيخ **قال** وعند المتكلمين منحصر على ثلثة وعشرين **اقول** العرض عند المتكلمين
يقال على ثلثة وعشرين جنسا **ا** الكون وهو عبارة عن الحصول في الحيز الذي يسمى الحكم فيه وهو
جنس الانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق
وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث **ب** اللون وهو جنس للسواد والبياض وانواع تركيبهما وابو
هاشم جعلها خمسة واضاف اليها الحمرة والصفرة والخضرة **ج** الطعوم وهي تسعة الحلاوة و
المرارة والملوحة والحموضة والحرافة والدسومة والعفوصة والقبض والتفاهة **د** المشمومات وهي

الطيب والمنتن وليس لانواعها اسماء الا من جهة الهوا فقط وهذه الانواع الاربعة منها ما هو متماثل
ومنها ما هو متضاد وفي جواز البقاء عليها خلاف ويختلف الكون والالوان متضاد والطعوم والروائح
يوجد فيها مختلف غير متضاد ه الحرارة وهي مدركة لمسا و البرودة وهي مضادة للاولى وقيل
هي عدم الحرارة وهو خطاء فانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على ما ندركه بعدم لا محسوسية ز
الرطوبة وهي مدركة لمسا ح اليبوسة وهي مضادة للاولى ط الصوت وهو مدرك بالسمع وفيه تماثل
ومختلف وفي التضاد خلاف وهو يحصل بسبب القرع او القلع وليس بباق ى وهو الذي يسميه الحكماء ميلا
وهو محسوس لمسا وهو اما لازم او عارض فاللازم ان كان اقتضاءه هو السفل سمي الثقل والا فهو الخفة
والعارض انواعه ستة بحسب تعدد الجهات واللازم باق على خلاف فيه والعارض غير باق اتفاقا وهذه انواع
عشرة يكفي في وجودها محل واحد يا التاليف وهو عرض حال في محلين عند ابي هاشم يقتضي صعوبة
التفكيك يب الحيوة وهي عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج والصحة عند قوم وعند
اخرين هي نفس الاعتدال يج القدرة وهي عرض زائد على صحة البنية والصلابة يقتضي صحة الفعل
عند اخرين هي صحة البنية والصلابة يد الاعتقاد وهو الحكم بالثبوت او النفي وهو اما ان يكون جازما
او لا يكون فالجازم اما ان يكون مطابقا او لا يكون فالاول اما ان يكون ثابتا او لا يكون فالمطابق
فالاول العلم والثاني التقليد والذي لا يكون مطابقا هو الجهل المركب والذي ليس بجازم يكون الطرف
الراجح ظنا والمرجوح وهما والمساوي شكا واعلم ان الحق عندي ان العلم والظن من انواع الاعتقاد
والوهم والشك ليسا من انواع الاعتقادات يه الظن وهو الراجح من الاعتقادين وقد ذكرنا انه من
انواع الاعتقادات والمعتزلة جعلوه مغايرا لها وفرقوا بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد فان
الاول قد يكون علما وظنا وجهلا والثاني هو الظن يو النظر وقد مضى وهو غير باق يز الارادة و
هي الميل العقلي يح الكراهة وهي الاباء العقلي وهما متضادان وليس في كل منهما تضاد بل تخالف وتماثل
وهما غير باقيين يط الشهوة وهي الميل الطبيعي ك النفار وهو النفور الطبيعي وهما متضادان
وليس في كل واحد منهما تضاد كا الالم وهو عبارة عن ادراك المنافي عندهم ويحدث من تفرق
الاتصال واللذة ادراك الملائم هذه الانواع تفتقر الى الحيوة كب الفناء وهو غير متحيز ولا حال
في المتحيز وفي وجوده تجدد وخلاف وهو غير باق اتفاقا كج البقاء وهو زائد على استمرار الوجود
عند قوم هذا هو الكلام المختصر في هذه الاعراض والاستقصاء ذكرناه في كتاب مناهج اليقين
قال والحركة هي حصول الجسم في حيز بعد ان كان في اخر اقول هذا تعريف الحركة عند المتكلمين فان
الجسم

الحصول
الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان فاذن الحركة هي
الاول في المكان الثاني وربما شككوا ايضا بان الحركة ليست هي الحصول الاول فانه غير متحرك
ولا الحصول في المكان الثاني فانه حال انتهاء الحركة ولا مكان بين الاول والثاني وايضا فانها لو كانت
موجودة فاما ان تكون منقسمة او غير منقسمة والاول يلزم ان لا تكون الحركة موجودة لان الماضي
والمستقبل معدومان فالحاضر لو كان منقسما لزم ان لا يكون الحاضر حاضرا والثاني يلزم منه وجود
الجزء الذي لا يتجزى فالجواب عن الاول ان الحركة عندنا عبارة عن الحصول في الحيز الثاني وقوله ان
ذلك هو حال انتهاء الحركة قلنا هذا مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى فان بين الحصول في المكان الاول
والثاني مسافة يقطعها الجسم المتحرك فعلى تقدير ثبوت الجزء يندفع هذا المحذور وبهذا يجاب عن الثاني على
ان هذين الوجهين تشكيك في الضروريات فلا يسمع قال وقيل كمال اول بالقوة من حيث
هو بالقوة اقول هذا تعريف ثان للحركة وهو تعريف الحكماء واعلم ان كل صفة غير ثابتة للذات مع
امكان ثبوتها لها فان تلك الذات يقال انها بالقوة متصفة بتلك الصفة وحصول تلك الصفة كمال
للذات اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان حاصلا في المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني
ممكن غير ثابت له فهو كمال له وهو بالقوة في ذلك المكان وحصوله في المكان الثاني لا يمكن الا بحركة وقطعه
للمسافة وتلك الحركة حينئذ معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ايضا لكن الحركة اسبق الكمالين فان
بها يحصل المكان الثاني فهي كمال اول لما بالقوة اي للجسم من حيث هو بالقوة وانما ذكرنا هذا القيد لان
سائر الصفات كمالات لما بالقوة من تلك الصفات الا ان الحركة لما كانت كمالا لما بالقوة مطلقا لا
بل من حيث هو بالقوة حاصل في المكان الثاني وجب ذكر هذا القيد ليخرج عن هذا التعريف سائر الكمالات
التي لا تؤدي الى الكمال الاخر قال هذا اجود تعريف الحكماء والبواقي دورية اقول للحكماء
تعريفات اخر للحركة تلزمهم الدور فيها فلهذا جعلنا هذا التعريف اجود من تلك فان بعضهم عرف الحركة بانها
الحصول على التدريج فاذا سئلوا عن معنى الحصول التدريجي قالوا انه الحصول المطابق لاجزاء الزمان
فاذا قيل لهم الزمان ما هو قالوا انه مقدار الحركة فقد انتهى التعريف الى الحركة وهو دور وكذلك
قولهم الحركة هي الحصول يسيرا يسيرا وكذا قولهم الحركة هي الحصول لا دفعة فاذا سئلوا عن معنى الدفعة
قالوا انها الحصول في الان فاذا سئلوا عن الان ما هو قالوا انه طرف الزمان والزمان مقدار الحركة
فدار وكذلك قولهم الحركة هي التوسط بين المبدء والمنتهى بحيث اي ان فرض يكون الجسم حاصلا
في حد لا يكون قبله ولا بعده حاصلا فيه وهذا مع اشتماله على الان المعرف بالزمان المعرف

بالحركة تشتمل ايضا على القبل والبعد الذي لا يعرف الا بالزمان المعرف بالحركة **قال** والسكون
حصوله في حيز اكثر من زمان او عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك **اقول** التعريف الاول للمتكلمين
والثاني للحكماء فان السكون عندهم عدم الحركة لا مطلقا فان العرض لا يقال له ساكن والجسم في الآن
الواحد لا يقال له ساكن لما لم يكن من شأنه ان يتحرك فهذا القيد الاخير لا بد منه في تعريف السكون **قال**
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان والا لدار **اقول** الزمان قد يعرض
فيه تقدم وتأخر لاجزائه بعضها على بعض تقدما طبيعيا لا يمكن ان يجامع منه المتقدم المتأخر والمسافة ايضا
تشتمل على اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا ولما كانت الحركة مطابقة لهما تزيد بزيادتها
وتنقص بنقصانها وتنقسم بانقسامها عرض لها هاهنا النوع من التقدم وحصل لها بسبب هذه التقدمات
انكانت معدودة ومقدرة فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العارضان لها
بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض اجزاء المسافة على بعض لا بسبب التقدم والتأخر اللاحقين لها
بسبب الزمان والا لزم الدور **قال** وهو موجود عند الحكماء لان المتحرك السريع يقطع نصف ما يتحرك
بسرعته في نصف زمانه فيكون منقسما فيكون كما **اقول** الحكماء ذهبوا الى ان الزمان امر موجود ممتد من الازل
الى الابد واستدلوا على وجوده بانا اذا فرضنا متحركا يقطع بسرعة ما مسافة ما وفرضنا بعده متحركا اخر بتلك
السرعة وابتدءا معا وانتهيا معا فانهما يقطعان مسافة واحدة ولو ابتدأ احدهما دون الثاني وانتهيا
معا وجد الثاني قد قطع اقل من الاول ولو ابتدءا معا وبطيء وانتهيا معا وجد البطيء قد قطع اقل وقطع
تلك السرعة في نصف الزمان نصف المسافة فاذن بين ابتداء التحرك المذكور وانتهائه امكان قطع
تلك المسافة بسرعة معينة واقل منها ان اقل من ذلك الامكان فيكون الامكان قابلا للقسمة فهو موجود
وكل قابل القسمة فهو اما كم او ذو كم فذلك الامكان اما ان يكون كما او ذا كم **قال** فان كان مقدارا لما
زادت بزيادته هذا خلف وكذا الهيئة قارة والجسم مقدار غيره تارة **اقول** لما بين ان الزمان مقدار
لقبوله القسمة شرع في بيان انه مقدار الحركة وذلك لان الزمان اما ان يكون مقدارا للمادة او للهيئة
القارة او للجسم او للهيئة الغير القارة والكل باطل الا الاخير وبيان بطلان الاول ان المقدار
كلما ازداد ازداد محله فيه فلو كان الزمان مقدارا للمادة لوجب ان يكون كلما كان اطول كانت المادة اكبر
فكلما ازدادت المادة حركة ازدادت عظما هذا خلف وبهذا البيان تبين انه لا يجوز ان يكون مقدارا
للهيئة القارة ولا للجسم فحصل انه يكون مقدارا للهيئة الغير قارة **قال** وهو الحركة الدورية لان بين الحركتين
المستقيمتين سكونا لوجود علة الوصول عنده في آن والمفارقة في آخر لاستحالة اجتماعهما فيه وبينهما سكون

تلا

تنافي الاثبات **اقول** لما بين ان الزمان مقدار للغير القارة شرع هيهنا بان ذلك الغير هو الحركة الدورية
فاستدل على ذلك بدليل مبني على ثلث مقدمات احدها ان الزمان ليس له ابتداء ولا انتهاء وهذا قد
ذكره فيما مضى من شبه الفلاسفة واجاب عنه بما مر والثانية ان الابعاد متناهية وهذه سيأتي بيانها
والثالثة ان بين كل حركتين مستقيمتين سواء كانتا على استقامة او على رجوع سكونا وهذه المقدمة مما تختلف
فيها الحكماء فذهب افلاطون الى نفي هذا السكون واثبته ارسطاطاليس واحتج اصحابه على ذلك بان
الوصول الى المنتهى لا بد وان يكون في آن فان المفارقة لا يجوز ان يكون هو بعينه آنا للوصول فلا بد
من آنين وبينهما زمان سكون وهذه الحجة عظيمة الاختلال فقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان المفارقة لا
تحصل في آن وانما تحصل في زمان فان قلت الكلام في اول زمان المفارقة قلنا اول زمان المفارقة
ليس فيه مفارقة بل هو آن الوصول ولا استبعاد في ان يكون الشيء محكوما عليه بشيء في زمان ويكون في
ابتداء ذلك الزمان يحكم عليه بنقيض ذلك الحكم اذا كان ذلك الشيء مما لا يصح وجوده في آن وايضا
هذه الحجة آتية في الحركة المستقيمة في المسافة المتصلة المنقسمة فرضا ثم انه بعدما ابطل هذه الحجة استنبط
بحجة اخرى وهي المذكورة في هذا الكتاب وتقريرها ان نقول كل حركة توجد في الجسم فلا بد لها من علة غير
الجسم فان الجسم لو تحرك لذاته لما تحرك لذاته لوجب دوام كل جزء من اجزاء الحركة ولانه لو تحرك لذاته
لما عدمت الحركة عنه ولانه كان يلزم تحرك جميع الاجسام ولانه ان لم يطلب مكانا طبيعيا لم يتحرك وان
طلب سكن عند الوصول اليه فاذن كل جسم متحرك انما يتحرك لقوة سارية في الجسم وتلك القوة
تسمى ميلا اذا تقرر هذا فنقول ان علة الوصول ما هي وجودها في آن بخلاف الحركة وذلك لان
علة الوصول الذي يوجد في آن وجود المعلول يستلزم وجود علته فعلة الوصول موجودة
آن الوصول وعلة المفارقة لا يصح ان تكون هي بعينها علة الوصول والا لكان الضدان يصدران
عن شيء واحد وذلك يستلزم اجتماعهما هذا خلف وقلنا لعلة توجد في آن ايضا لما مر ولا يجوز
اجتماعهما في آن واحد والا لكان الجسم واصلا مفارقا في آن واحد لوجود علتيهما هذا خلف فاذن
الآنان متغايران ولا يجوز تتاليهما والا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لما يأتي فاذن بين
الآن الذي وجد فيه علة الوصول وبين الآن الذي وجد فيه علة المفارقة زمان ليس فيه علة فيكون
الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب فاذن الحركات المستقيمة كلها منقطعة لانها ان رجعت
ثبت بهذا البرهان وان استمرت في سمت واحد لزم تناهيها لتناهي الابعاد التي تتحرك فيها فلو كان
الزمان مقدار الحركة المستقيمة لزم ان ينقطع وافلاطون استدل بانه لو وجد هذا السكون لوجب وقوف

[illegible]

الجبل الهابط عند انتهاء حركة الحصاة الصاعدة واعلم ان هذه الحجج ضعيفة وقد بين فسادها في كتاب
الاسرار فلتطالع من هناك **قال** وعدم الآن في جميع الزمان الذي بعده **اقول** هذا جواب عن سؤال
يورد على قولهم الآنات لا تتتالى وتقريره ان نقول الآن الموجود اما ان يكون عدمه على التدريج او دفعة
والاول باطل لان العدم على التدريج انما يكون للموجود المنقسم الذي يعدم بعض اجزائه في بعض اجزاء
الزمان والبعض الاخر في البعض الاخر منه والآن ليس بمنقسم فلا يكون عدمه حاصلا على التدريج فيكون دفعة
في آن فيجب ان يكون هناك عقيب الآن الاول آن يعدم فيه الآن الاول فيلزم تتالي الآنات والجواب انا نقول
الحصر ممنوع فان العدم والوجود اما ان يحصل كل واحد منهما على التدريج او لا على التدريج وما ليس على
التدريج اعم من ان يحصل دفعة او يحصل في جميع الزمان لا بمعنى ان يكون ذا اجزاء مطابقة لاجزاء الزمان
فان من الاشياء ما يحصل دفعة كالاشياء الآنية توجد في آن كالنقطة وحدودها الى وجود الزمان ومنها
ما يحصل في زمان على معنى ان تكون اجزاؤه مطابقة لاجزاء الزمان فيحصل يسيرا يسيرا ويستحيل حصوله
في آن كالحركة ومنها ما يحصل في زمان وفي آن كالتوسط بين المبدأ والمنتهى فلو قال القائل ليس الكلام
في استمرار عدم الآن بل في ابتداء عدمه قلنا ابتداء عدمه هو آن حدوثه ولا استبعاد في ذلك كما في
قال ويتضاد الحركة لتضاد ما هو المقصد **اقول** لما فرغ من بيان تعريف الحركة والزمان وبيان وجودهما
شرع في بعض احكام الحركة من التضاد والوحدة والتغاير وقبل ذلك نقول الشيئان اما ان يكونا متماثلين
او مختلفين فاما المتماثلان فهما اللذان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه واما المختلفان فاما ان يكونا ضدين
او غير ضدين فالضدان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون بينهما غاية التباعد ويكونان وجوديين ومنهم
من لا يشترط غاية التباعد في الضدين وينبغي ان يعلم ان الحركة تستدعي امورا ستة ا المتحرك ووجه
احتياجها اليه من حيث عرضيتها ووجوب احتياج العرض الى الموضوع ب المحرك وانما احتاجت اليه لانها حادثة
وقد بينا انه لا يجوز ان تستند الى ذات المتحرك اعني الجسم فلابد من شيء اخر يوجب الحركة وقد بينا انه
لا يجوز ان تستند الى ذات المتحرك اعني الجسم فلابد من شيء اخر يوجب الحركة وهي قد تكون طبيعية
وقد تكون قوية قسرية وقد تكون ارادية [illegible] ج ما فيه الحركة ونعني بها ههنا ما يتوجه فيه الجسم
من نوع مقولة الى نوع اخر ومن صنف الى صنف وهي لا تجوز الا في اربع مقولات ا الكم كالكبير يصير
بصغير والصغير بكبير اما بالنمو والذبول او بالتخلخل والتكاثف ب الكيف كالتحرك من الحرارة الى البرودة
ج الوضع كالتحرك من القيام الى القعود د الاين كالحركة من فوق الى اسفل وبالعكس د و ه ما منه وما
اليه كالفوق والسفل والحرارة والبرودة وهما قد يكونان موجودين بالفعل وقد يكونان موجودين بالقوة
كما في

كما في الفلك وقد يكونان ما منه وما اليه واحدا بالذات ولكنهما متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة
نفرضها مبدأ للحركة الفلكية فانها بعينها نهاية لها ايضا وقد يكونان ضدين كطرفي الحرارة والبرودة وطرفي
الفوق والسفل وقد يكونان بين المتضادين وهو ظاهر و الزمان فان الحركة حادثة فلابد لها من
زمان توجد فيه اذا عرفت هذا فنقول الحركات منها ما يتضاد ومنها ما ليس كذلك فتضاد الحركة ليس
لانها حركة بل لشيء اخر يتعلق بها من الامور الستة ولا يجوز ان يكون تضادها لتضاد المتحرك
فان الحار والبارد قد يصعدان ويهبطان ولا لتضاد المحرك فان المحرك الواحد قد يحرك حركتي
صعود وهبوط ولا للمسافة فانها واحدة في حركتي الصعود والهبوط ولا للزمان فانه غير متضاد فلا
يقتضي التضاد فلم يبق الا ما منه وما اليه فالحركة من السواد الى البياض مضادة للحركة من البياض الى السواد
لتضاد المبدأ والمنتهى وكذلك الصعود والهبوط لتضادهما ايضا لا يقال مبدأ الحركة المكانية نقطة وكذلك
منتهاها وهما غير متضادين لانا نقول انهما غير متضادين بالذات ولكنهما متضادان بالاعتبار فان كون
احديهما مبدأ والاخرى منتهى متضاد وهو يوجب التضاد لهما ايجاب تضاد العارض للمعروض **قال** ووحدته
لوحدة الموضوع والزمان والمسافة **اقول** لما فرغ من بيان تضادها وعدمه شرع في بيان كيفية
وحدتها وكثرتها فنقول وحدة الحركة لا بد فيها من وحدة الموضوع اعني المتحرك فان الموضوع لو تكثر لتكثرت
الحركة قطعا لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحلين ولا بد فيها من وحدة الزمان لان المتحرك لو تحرك في هذا
اليوم حركة وانقطعت حركته ثم تحرك في الغد حركة اخرى يستحيل ان تكون الحركتان واحدة لاستحالة اعادة
المعدوم ولا بد فيها من وحدة المسافة ونعني بها ما تتحرك فيه وهي اعم من المسافة بحسب العرف الاصطلاحي فانا
لو فرضنا متحركا واحدا يتحرك في زمان واحد حركتي اين وكيف لكانت الحركتان متغايرتين بالضرورة لتغاير
ما فيه الحركة ويلزم من وحدة هذه الامور الثلثة وحدة ما منه وما اليه ولا يشترط فيها وحدة المحرك فانا لو
فرضنا محركا حرك جسما من مبدأ وقبل انتهاء حركته ابتدأ محرك اخر في تحريكه فان الحركة واحدة
والمحركان متغايران لا يقال المحرك الثاني اما ان يفعل شيئا او لا يفعل والثاني يلزم منه ابطال الفرض
والاول اما ان يكون فعله هو الحركة التي فعلها الاول او لا ~~والثاني يلزم~~ الاول يلزم منه اعادة المعدوم
والثاني تغاير الحركتين لتغاير المحركين لانا نقول ان فعل الثاني غير فعل الاول ولا يلزم من ذلك تغاير
الحركتين لان وحدة الحركة هي اتصالها وللاثنين واحد بالاتصال وان تغايرا بنوع اخر **قال** ولا تضاد
المستقيمة المستديرة لامكان كون المستقيم وترا لقسي غير متناهية وضد الواحد واحد وما وجدت فيه نقطة
اقول المشهور عند الحكماء ان الحركات المستقيمة لا تضاد الحركات المستديرة واستدلوا على ذلك بان الخط

المستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية نسبتها اليه في التضاد واحدة فانه لا خط يفرض في المستديرات
مضادا للمستقيم الا وهناك ما هو اكثر تقعيرا منه فيكون اولى بالضدية للمستقيم فيلزم ان تكون الخطوط
المستديرة الغير المتناهية ضد الذلك الخط المستقيم فتكون الحركة على تلك الخطوط المستديرة مضادة
للحركة على الخط المستقيم وذلك يقتضي ان يكون ضد الواحد اكثر من واحد وهو محال واستدل على
استحالته بان الشيء الواحد لو كان له ضدان فاما ان يكونا على غاية البعد من جهة واحدة فهما من نوع واحد
وضد واحد وقد فرضناهما ضدين هذا خلف واما ان يكونا على غاية البعد عنه من جهتين فيكون ذلك
الشيء قد اشتمل على جهتين اوجبتا مضادة هذين الشيئين وكلامنا في الشيء الواحد من جهة واحدة
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون شيء واحد ضدا لشيئين من غير تعدد الحيثيات منه بل يكون هذا الواحد
بعينه ضدا للمختلفين من غير ان يشمل المختلفين صفة واحدة **قال** وتضاد السكون بتضاد ما فيه
اقول السكون يتعلق بالموضع لعرضيته وبما فيه السكون من قوة طبيعية وقسرية او ارادية وبالزمان
دليل له تعلق بما منه وما اليه وهو ظاهر فتضاد السكون لا يجوز ان يكون بالموضع فان الحار والبارد
قد يسكنان سكونا واحدا في الاعلى او في الاسفل وفي نوع من الكيف او الكم ولا بالعلة فان القوة الطبيعية
والقسرية قد توجبان سكونا واحدا والقوة القسرية قد توجب سكونين متضادين وكذا الاختيارية ولا
بالزمان لانه واحد فاذن لا يوجب التضاد في السكون الا التضاد فيما فيه فالسكون في المكان الاعلى ضد السكون
في المكان الاسفل والسكون في نوع من الكيف ضد السكون في ضد ذلك النوع وكذا الباقيان **قال**
والمكان قيل هو الفراغ المتوهم وقيل السطح الحاوي **اقول** اختلف الناس في ماهية المكان اولا ثم في وجوده
ثانيا فقال قوم انه ليس بموجود لان المكان اما جوهر او عرض والثاني باطل والا لزم احتياج الجسم الى العرض
والاول باطل لان المكان جوهر مجرد استحال حلول الجسم فيه وان كان مقارنا لزم التداخل وهذه الحجة
ضعيفة باطلة فانا نحكم قطعا بانتقال تمام الجسم المنتقل باجزائه بكلاته فلا بد من شيء ينتقل عنه واليها
وبالتعاقب الحال بوجوده فانا نبصر الجسم في مكان ثم ينتقل عنه ويعقبه اخر حيث كان واما ما احتجوا به
فوجه بطلانه ان نقول لم لا يجوز ان يكون المكان هو البعد وهو امر مقدر موهوم على رأي قوم وجوهر مجرد
مادي على رأي آخرين ونمنع استحالة حلول الجسم في المفارق سلمنا لم لا يجوز ان يكون المكان عرضا
ولا استبعاد في احتياج الجسم الى العرض القائم بجسم آخر فلا يدور الاحتياج اذا عرفت هذا فنقول قال قوم
المكان عبارة عن الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وهو مذهب المتكلمين ويقرب من مذهب
هؤلاء مذهب جماعة من الحكماء كافلاطون وغيره من القدماء بان المكان عبارة عن البعد المفطور لهم خلاف

في ان

في ان ذلك البعد هل يجوز خلوه ام لا وسيأتي البحث فيه وقال آخرون من الحكماء كارسطو ومن تبعه
ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذن للمذاهب
المشهورة اما البعد واما السطح فلنذكر حجج الفريقين اما من قال ان المكان هو البعد فقد احتج عليه
بوجوه **ا** ان المكان مساو للمتمكن فالمساوي هو البعد لا السطح **ب** ان الناس يصفون المكان
بالخلو والامتلاء ولا يصفون السطح بذلك **ج** ان المكان لو كان سطحا لزم حركة الساكن كالحجر الواقف
في الماء والطير الساكن في الهواء وسكون المتحرك كالشمس ولقائل ان يقول على الاول ان عنيتم بالتساوي
المساواة المقدارية فهو ممنوع وان عنيتم بها المساواة في النهايات فهو مسلم وهو ثابت على تقدير
السطح وعلى الثاني ان الناس لا يصفون البعد بالخلو والامتلاء بل يصفون بها الجسم المحيط ونسبة
السطح المحيط اليها اقرب من نسبة البعد اليه حتى انهم لو توهموا السطح محيطا بالجسم من غير جسم لوصفوه
بذلك وان لم يخطر ببالهم البعد وعلى الثالث ان الحركة ان عنيتم بها ما يكون مبدأ المفارقة فمنع المتحرك
فليس الحجر والطير متحركين ولا ساكنين ولا استبعاد في سلبهما عن الجسم وان عنيتم بها التبدل في
السطوح فهما متحركان وان عنيتم بها تبدل النسبة الحقيقية الى الامور الثابتة فهما ساكنان واما الشمس
فانها متحركة بالعرض لانه في مكانها بل في اعتبار نسبتها الى الامور الثابتة واحتج القائلون بالسطح بانه لو كان
المكان بعدا لزم التداخل والتالي باطل فالمقدم مثله والجاعلون المكان بعدا يحققون ان التداخل
انما يستحيل التداخل في الابعاد المادية اما في البعد المادي والمجرد فلا **قال** ومن ظن انه الهيولى
او الصورة تكذبه الامارات المشهورة **اقول** قد ذهب لكل واحد من هذين القولين قوم من القدماء
فاحتج القائل بان المكان هو الهيولى بان المكان تتعاقب عليه والهيولى تتعاقب عليها فالمكان هو الهيولى و
احتج القائل بان المكان هو الصورة بانها محدود والمكان محدود فالصورة هي المكان وهذان
المذهبان فاسدان فان الامارات المشهورة تكذب كل واحد من القولين فان من جملة الامارات ان المكان
ينتقل عنه واليه ويستقر فيه ويشار اليه وليس شيء من الهيولى والصورة كذلك والحجتان المذكورتان عقيمتان
فانهما من الشكل الثاني وهو لا ينتج من موجبتين **قال** وللحادث المسبوق بالعدم والقديم مقابله **اقول**
المتكلمون جعلوا اقسام التقدم والتأخر خمسة اما التقدم الذاتي والتقدم الزماني وقد مثلنا
قسميها اما التقدم الذاتي فهو ان يتعين كون المتقدم قد يوجد من غير افتقار في وجوده الى المتأخر
ولا يعقل المتأخر موجودا الا اذا وجد المتقدم كالواحد مع الاثنين واما التقدم الزماني فان المراد منه ان
يكون المتقدم موجودا في زمان والمتأخر موجودا في آخر وزمان المتقدم سابق على زمان المتأخر فيكون المتقدم

بذلك الاعتبار متقدما على هذا المتأخر فالحدث هو الذي يسبقه العدم احد هذين السبقين ويسمى بالمعنى
الاول حدوثا ذاتيا وبالمعنى الثاني حدوثا زمانيا فان الممكن يستحق الوجود من غيره ومن حيث هو هو لا يستحق
الوجود والصفة الذاتية سابقة على الصفة العرضية سبقا ذاتيا فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق
الوجود وايضا اذا كان العدم حاصلا في زمان متقدم على زمان الوجود كان الحدوث زمانيا والاوائل
ان عنوا بسبق العدم على الوجود احد هذين الاعتبارين فهو مسلم فان الاعتبار الاول لا ينافي القدم فان
القديم الممكن محدث بهذا المعنى والزمان ليس بمحدث بالمعنى الثاني والا لزم ان يكون للزمان زمان ويتسلسل وان
عنوا به معنى اخر ما ذكرناه والمتكلمون جوزوا تقدم العدم على الوجود تقدما لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر
من غير زمان كتقدم الامس على اليوم وبهذا الاعتبار يثبتوا سبق العدم على الوجود في الحادث وهيهنا سمي
للقدم فلا يلزم منه وجود الزمان واذا عرفت معنى المحدث فالقديم ما يقابله وهو الذي لا يسبقه العدم قال
والسبق بالزمان والذات والعلية والشرف والرتبة أقول هذه خمسة انواع التقدم عند الحكماء احدها
السبق بالزمان الثاني السبق بالذات وقد مضى تفسيرهما الثالث السبق بالعلية كسبق حركة اليد على حركة
الخاتم فانك تعقل انه لولا حركة اليد لما تحرك الخاتم وتفرض ولا لليد حركة فتعقل حركت يدي فتحرك
الخاتم ولا تعقل تحرك الخاتم فتحركت يدي من غير ان يكون هناك زمان متقدم على زمان المعلول لا يقال
اذا كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع بارتفاع صاحبه فلا تقدم لانا نقول ليس يجب ان كل واحد
منهما يرتفع بارتفاع صاحبه فان المعلول يرتفع بارتفاع العلة وليست العلة مرتفعة بارتفاع المعلول بل
عند ارتفاع المعلول لا به والفرق ظاهر والفرق بين هذا التقدم والذي قبله مع الاشتراك بينهما
ان المتقدم مستغن عن المتأخر والمتأخر لا يصل اليه الوجود الا بعد وصوله الى المتقدم وهو مفتقر فيه
اليه ان التقدم بالعلية يكون التقدم فيها كافيا في وجود المتأخر بخلاف التقدم بالذات فان الواحد
كاف في وجود الاثنين ويقال للمعنى المشترك بينهما التقدم بالطبع وقد يقال المتقدم بالطبع المتقدم بالذات
ويقال المشترك المتقدم بالذات وقد يقال للمتقدم بالطبع المتقدم بالذات ويقال للتقدم بالعلية التقدم
بالذات ولا مشاحة في هذه الاصطلاحات بل الواجب معرفتها لئلا يقع الغلط بسبب الغفلة عنها
الرابع السبق بالشرف كتقدم العالم على المتعلم الخامس السبق بالرتبة وهو صنفان مرتبة حسية
كتقدم الامام على المأموم ان جعل المبدأ القبلة والا انعكس الحكم عند انعكاس الفرض ومرتبة عقلية كتقدم
الجنس على النوع ان جعل المبدأ هو الاعم والا انعكس الحكم ايضا عند انعكاس الفرض والمتكلمون اثبتوا
قسما اخر هو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فانه ليس بالذات ولا بالعلية لوجوب مقارنة المتقدم فيهما
للمتأخر

للمتأخر وليس بالزمان والا لزم افتقار الزمان الى زمان اخر وظاهر في بقية الاقسام عدمه فهو قسم اخر
واذ قد عرفت اقسام التقدم فاعرف بها اقسام التأخر والمعية قال وتصور الوجود بديهي
واخطأ من استدل بوجودي على امتناع ما هو جزء البديهي وبنا على اشتراك الوجود الكسبي دائما
بالنقض الى كسبيته أقول ان قوما من الفضلاء حدوا جميع الاشياء حتى الوجود والشيئية وهو خطأ
فانهما من المعلومات البديهية على ان تعريفاتهم لا تخلو عن تعريف الشيء بنفسه ثم اذا قالوا ان الوجود
هو الذي يفعل وينفعل وما يخبر عنه وكذلك الشيء اخذوا لفظة الذي وما المرادفتين للفظ الوجود والشيئية
في تعريفهما وهو خطأ وذهب بعض الناس الى ان كون الوجود بديهي التصور مكتسب فاحتج في الاستدلال
عليه بوجهين الاول اني اعلم بالبديهة اني موجود وهذا تصديق والتصديق اذا كان بديهيا كانت
تصوراته بديهية ضرورة انها سابقة عليه والسابق على البديهي يجب ان يكون بديهيا الثاني اني اعلم
بوجودي علما ضروريا وهذا التصور موقوف على تصور مطلق الوجود وجزء التصور البديهي يكون
بديهيا فيكون تصور مطلق الوجود بديهيا وهذان الوجهان عندي ضعيفان اما الاول فلانا نعلم
ان وجوب كون التصور بديهيا عند كون التصديق بديهيا فان التصديق البديهي هو
الذي يكفي تصور طرفيه في الحكم فجاز ان يكون تصور الطرفين مكتسبا ويكون حصولهما كافيا في الحكم ويكون
التصديق بديهيا ما التصور كسبيا اللهم الا ان يفسر التصديق بمجموع التصورات مع الحكم وح فلا حاجة
الى الاستدلال على كون التصور بديهيا عند كون التصديق بديهيا فان ذلك يكون معلوما قطعا
اما الثاني فلانه تصور وجودي انما يستلزم تصور مطلق الوجود ان لو كان مطلق الوجود جزءا من
وجودي وانه مشترك ولكن ذلك غير مسلم الا بالدليل فلا يكون تصوره ضروريا ثم نقول ايضا لعل
ذلك انما كان تصور وجودي متوقفا على اشتراك الوجود وهو كسبي وجب ان لا يكون تصور وجودي
بديهيا لان قولنا كل ما يتوقف عليه البديهي يجب ان يكون بديهيا ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا
يكون بديهيا لا يتوقف عليه البديهي ثم نقول اشتراك الوجود ليس ببديهي فلا يتوقف عليه البديهي
وقد توقف عليه تصور وجودي فلا يكون تصور وجودي بديهيا وهذا الاشكال لم يتفطنوا له قال
وكذا العدم سؤال المطلق غير متصور والمضاف يعرف بواسطة الوجود فهو كسبي هو بالبديهي
ما لا يتوقف على طلب وكسب أقول العدم ايضا متصور بالبديهة وانكان قد نازع فيه جماعة
قالوا ان ما لا ثبوت له لا تخصص له ولا يتميز عن غيره فكيف يتصور والحق انا نعلم ان العدم قد يكون
مطلقا وذلك غير متصور لعدم امتيازه عن غيره بنفسه ولا هو مضاف الى ملكة متصورة تعقله

بصورها وسنه مضاف وهو اعدام الملكات وهي متصورة تبعا لتصور ملكاتها ثم اورد سؤالا على ذلك وتقريره ان العدم اما مطلق فهو غير متصور على ما ذكرتم واما مضاف وهو لا يعلم الا بواسطة ملكته فلا يكون تصوره بديهيا وانتم حكمتم بان تصور العدم بديهي كالوجود والجواب ان البديهي هو الذي لا يتوقف على طلب وكسب ليس هو الذي لا يتوقف مطلقا والعدم المضاف فاذا توقف تصوره على تصور ملكته لا يلزم ان يكون متوقفا على طلب وكسب **قال البرهان الثالث** اثبات الصانع تعالى وصفاته بحجة يدل على اثبات حدوث العالم لان كل محدث فيفتقر الى وجود محدث ضرورة **اقول** ذكر ههنا براهين على وجود الصانع البرهان الاول الاستدلال بالحدوث وتقريره ان نقول العالم محدث وكل محدث لا بد له من محدث اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فضرورية لا يقال الحدث اما ان يؤثر في الحدث حالة وجوده ويلزم منه تحصيل الحاصل وحالة عدمه وذلك جمع بين النقيضين فلا تاثير في تلك الحالة لا تاثير وايضا المؤثر يستحيل تاثيره في ماهية الحادث والا انقلبت ماهيته عند انقطاعه فتكون تلك الماهية غير تلك الماهية فيلزم اجتماع النقيضين ضرورة وجود الموضوع حال الاتصاف بالمحمول وههنا نظر لانه يستحيل ان يكون مؤثرا في وجوده ويستحيل ان يؤثر في موصوفية ماهيته بوجوده اما اولا فلما مر واما ثانيا فلان الموصوفية لو كانت ثبوتية لزم التسلسل لانا نقول على الاول انه يؤثر بحالة الوجود فان الوجود المؤثر مؤثر في تلك الحالة مثلا الوجود الحالي وان عنيتم بحالة الوجود المقارنة الذاتية فلانا نمنع ان المؤثر يحتاج الى المؤثر بالذات وعلى الثاني بان المؤثر يؤثر في الماهية فلا يلزم عند انقطاعه ان تكون الماهية غير الماهية مغالطة لان فرض الماهية يجب معه المماهية بل عند ارتفاع المؤثر لا تكون هناك ماهية على ان هذين الشكين لا يسمعان لقدحهما في الامور الضرورية **قال** ولانها ممكنة على ما مر فتفتقر الى مؤثر **اقول** هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود تعالى وهو اوثق من البرهان الاول وتقريره ان نقول ههنا موجودات كثيرة فهي اما ان تكون واجبة الوجود او ممكنة الوجود والاول باطل لانها مركبة وكل مركب ممكن والثاني حق واذا كانت هذه الموجودات ممكنة فلا بد لها من مؤثر لان الممكن نسبة وجوده وعدمه اليه بالسوية فيستحيل حصول احدهما الا لشيء خارج عن الذات وهذا حكم اولي ووقع فيه شك لبعض الناس فلما هو لخفاء في تصور الحدود لا لخفاء الحكم **قال** سؤال الممكن حال الوجود العدم واجب ممتنع ليس لها فلا افتقار **اقول** هذا سؤال على قوله العالم ممكن وتقريره ان نقول ليس ههنا ممكن لان الممكن اما ان يكون موجودا او معدوما اذ لا واسطة بين النقيضين فان كان موجودا استحال عدمه والا اجتمع النقيضان فهو واجب وان كان معدوما استحال وجوده والا اجتمع النقيضان

فهو

فهو ممتنع لا يقال هذا انما يلزم على تقدير ان نقول ان الموجود في حال وجوده يصح عدمه وكذلك المعدوم حال عدمه يصح وجوده بل نقول انه في حالة الوجود يصح ان يعدم في الزمان الثاني وانه في حال العدم يصح ان يوجد في الزمان الثاني لانا نقول هذا باطل من وجهين **ا** ان امكان العدم في ثاني الحال اما ان يكون حاصلا في الحال او لا يكون والاول باطل لان العدم في ثاني الحال يستحيل ان يكون حصوله في الحال فكيف يحصل امكانه في الحال الثاني والثاني يلزم منه ان يكون امكان العدم غير حاصل في الحال لا منسوبا الى الحال ولا الى ثانيه **ب** انه في ثاني الحال اذا كان معدوما كان ممتنعا فيكون واجب العدم فكيف يكون في الحال ممكن العدم في ثاني الحال مع وجوبه فيه **قال** جاز تشكيك في البديهي ولانه مفتقر نظرا الى الذات **اقول** هذا سؤال مدفوع لا يسمع لانه تشكيك في الضروريات على انا نجيب عن هذا بان نقول ان الممكن مفتقر نظرا الى الذات وتحقيق هذا ان قولكم المحكوم عليه بالامكان اما ان يوجب حال الوجود او حال العدم قسمة غير حاصرة لان معنى ان المحكوم عليه اما ان يعتبر مع الوجود او مع العدم ويبقى ههنا قسم اخر وهو ان لا يعتبر مع احدهما بل يؤخذ من حيث هو هو ووجوب وجود الموجود حالة الوجود انما هو وجوب لاحق حصل مع اعتبار الوجود وكذلك وجوب العدم حالة العدم وهو لا ينافي الامكان لان هاتين الحالتين هما حالتا الماهية مقيسة الى الغير واما الشكان الواردان على الامكان الاستقبالي فضعيفان اما الاول فلانه لا منافاة بين استحالة حصول العدم الاستقبالي في الحال بل اخذ مقيسا الى حصوله في الاستقبال وحصول العدم في الاستقبال يستلزم امكانه في الاستقبال واما الثاني فلان العدم واجب في ثاني الحال بالنسبة الى حصول العدم فيه فليس بواجب في الحال لعدم حصول العدم في الحال **قال** سؤال الممكن الباقي مستغن والا لزم ايجاد الموجود فلا ليس علة الاحتياج **اقول** هذا سؤال ثان على كون الممكن محتاجا وتقريره ان نقول علة الاحتياج الممكن الى المؤثر اما ان تكون هي الحدوث او الامكان والقسمان باطلان فالممكن ليس بمحتاج اما الاول فلان الحدوث كيفية للوجود فهي متاخرة عنه والوجود متاخر عن ايجاد الفاعل له والايجاد متاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر والاحتياج متاخر عن علة الحاجة فلو كان الحدوث هو العلة للحاجة الاثر الى المؤثر او جزءا منها او شرطا لها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وبهذا ظهر فساد قول من ادعى ان علة حاجة الاثر الى المؤثر هي الحدوث واما الثاني فلان الممكن الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر كان تاثير المؤثر اما ان يكون في شيء كان موجودا او في شيء لم يكن موجودا والاول باطل والا لزم ايجاد الموجود والثاني يلزم منه ان لا يكون الباقي مستغنيا وان المحتاج انما هو هذا

الامر الحادث واذا كان الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر وهو ممكن استحال كون الامكان
علة الحاجة فظهر من هذا ان الممكن غير محتاج الى المؤثر **قال** جواب الملازمة ممنوعة فلان بقيته
اقول تقرير الجواب ان نقول لا نسلم ان الممكن الباقي لو احتاج الى المؤثر لزم ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وانما يلزم ان لو اثر في شيء كان موجودا فيلزم ما ذكرنا او في شيء حادث فيكون الحادث هو المحتاج قلنا
لم يؤثر في شيء حادث وهو البقية فان تبقية الاثر لم تكن حاصلة في الزمان الاول والمؤثر اذا اثر
فيها لا يلزم منه ايجاد الموجود ولا استغناء الباقي عن المؤثرية **قال** سؤال العدم غير معلل والا لتميز
فيكون موجودا لوجود كذا ولا لكان في احد الطرفين مستغنيا فلا يمكن **اقول** هذا سؤال ثالث على ان
الممكن محتاج الى المؤثر وتقريره ان نقول الممكن هو الذي تساوى نسبة الوجود والعدم اليه فلو افتقر
في احد طرفيه وهو الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم الى المؤثر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
بطلان التالي ان المعدوم نفي محض فيستحيل ان يكون معللا لغيره وعلة لغيره والا لكان متميزا و
كل متميز موجود فيكون المعدوم موجودا هذا خلف واما بيان الشرطية فلانه لو كان الوجود محتاجا
الى المؤثر لكان الممكن في احد طرفيه مستغنيا عن المؤثر وفي الطرف الاخر محتاجا اليه مع تساوي
نسبتها اليه وهو محال بالضرورة لا يقال ان طرف العدم اولى به فلذلك استغنى عن المؤثر بخلاف
طرف الوجود لانا نقول مع هذه الاولوية ان كان يمكن طريان الطرف الاخر فلنفرض ان احد الطرفين
حصل في وقت والاخر حصل في وقت اخر فتخصيص احد الوقتين باحد الطرفين والوقت الاخر بالطرف
الاخر ان كان لا لمرجح لزم رجحان الممكن المساوي لا لمرجح هذا خلف وان كان لمرجح لم تكن الاولوية
كافية بل لا بد من امر اخر حتى يحصل الطرف الاولى في وقت حصوله او من عدم مرجح الطرف
المرجوح فلا تكون الاولوية اولوية هذا خلف واما ان كان مع هذه الاولوية لا يمكن الطرف الاخر
لم تكن هذه الاولوية اولوية بل وجوبا لاحد الطرفين وح يكون الطرف الاخر ممتنعا **قال** جوابه علة العدم
عدم العلة والملازمة ممنوعة **اقول** تقرير الجواب ان نقول لم لا يجوز ان يكون العدم معللا قوله
يكون متميزا عن غيره قلنا مسلم قوله فيكون موجودا قلنا ممنوع فانه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود
المتميزات فان اعدام الملكات متميزة بعضها عن بعض بواسطة تمايز ملكاتها ولهذا كان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط وعدم غيره لا يوجب ذلك واذا تقرر هذا فنقول ان عدم العلة هو علة العدم
لا غير وبيانه من وجهين **ا** انه متى عقلنا عدم العلة حكمنا بعدم المعلول ولا نفتقر في هذا الحكم
الى امر اخر موجود فيكون علة لذلك العدم **ب** ان عدم المعلول لو استند الى امر غير عدم علته لكان
عند

عند وجود ذلك الامر اما ان يعدم شيء من علته من شرط او جزء او لا يعدم يكون على ما كانت عليه حالة الايجاد
والاول هو المطلوب لانه يكون العدم مستندا الى عدم العلة التامة والثاني باطل والا لزم وجود المعلول
نظرا الى وجود علته التامة وعدمه نظرا الى وجود علة العدم لا يقال لا نسلم انه يلزم وجوده عندها بل يجب
ان يكون موجودا بل يكون معدوما نظرا الى علة العدم لانا نقول لو لم يجب عند وجود العلة وجود
المعلول لجاز تخلف المعلول عنها فيكون تارة موجودا واخرى معدوما فاختصاص احد الوقتين
بالوجود والاخر بالعدم ان كان لا لمرجح لزم ترجيح الممكن لا لمرجح هذا خلف وان كان لمرجح غير الاول
لزم ان لا يكون الاول كافيا في العلية مع فرضنا انه علة تامة هذا خلف فحينئذ يستحيل عدمه نظرا الى
علة العدم حالة وجود العلة التامة في الوجود وايضا فلو حصل العدم لاجل علته حال وجود العلة
التامة في الوجود لم يكن الاستدلال بوجود العلة التامة على وجود المعلول صحيحا وحينئذ يجوز
ان يحصل علة العدم التامة من غير حصول العدم فلا يكون علة للعدم **قال** وثبوته انه ابدي
لانه واجب والا لزم التسلسل وهو محال لما بينا او الدور وهو محال اما بالضرورة او بتقدم الشيء
على نفسه **اقول** لما اثبت وجود واجب الوجود شرع في بيان كيفية وجوده فادعى انه ابدي
والدليل عليه انه واجب الوجود لانه لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر لو ثبت مؤثرا فان كان واجبا فهو
المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر مؤثره فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره لزم
التسلسل او الانتهاء الى الواجب والثاني هو المطلوب والتسلسل والدور باطلان اما التسلسل فلما
واما الدور فقد اختلفوا في بطلانه فذهب المحققون الى انه باطل بالضرورة وبعضهم استدل على ذلك
بان العلة متقدمة على المعلول تقدم العلية فلو كان كل واحد من الشيئين علة في صاحبه لزم تقدم الشيء على
نفسه بمرتبتين وهو محال **قال** فلا يقبل العدم **اقول** هذا نتيجة ما ذكرنا فانا لما اثبتنا انه واجب
الوجود استحال عليه العدم لان معنى واجب الوجود هو الذي يستحيل عدمه فلو جاز العدم على الصانع
تعالى عن ذلك لكان ممكنا لان ماهيته تكون قابلة للوجود والا لما وجد والعدم ولو كان كذلك
لزم التسلسل او الدور وهذا ظاهر غني عن البيان فيكون ازليا ابديا وذكر بعض المتأخرين
على استحالة عدم الباري تعالى حجة فقال لو جاز عدمه لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه
وكل متوقف على الغير ممكن فيكون الواجب ممكنا هذا خلف وهذه الحجة سخيفة فان عدم الواجب
الوجود مستحيل لذاته فلما استحال باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف الذاتي معللا بالغير وهذا
محال **قال** وهو غير لذاته والا لاثر العدد في الموجود ووجب تساوي الماهية من غير تمايز ولو قدم

الشيء على نفسه او افتقر اقول اختلف الناس في ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا فذهب جمهور
الاوائل الى ان الوجود من حيث هو هو مقول بالتشكيك على الوجودات الخاصة فكل ماهية ماهية يعني
انها متفاوتة تفاوتا اما بالتقدم والتاخر كوجود العلة والمعلول او بالاولوية وعدمها كالوجودين المذكورين
او بالاشدية والاضعفية كوجود الواجب ووجود الممكن والمقول على اشياء بالتشكيك يستحيل ان يكون
جزءا من تلك الاشياء او نفسها لان نفس الماهية او جزءها لا يقبل التفاوت بل يكون امرا عارضا لها
واما الوجودات الخاصة فكل ماهية فانه زائد على تلك الماهية الا وجود واجب الوجود الخاص به فانه
عندهم نفس حقيقته والوجود بالمعنى الاول عارض له ذهنا اذ لا وجود للكلي من حيث هو كلي الا في الذهن
واما المتكلمون فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى ان الوجود زائد على الماهية في حق واجب الوجود
وفي حق غيره من الممكنات وذهب آخرون منهم ابو الحسين البصري الى ان الوجود نفس الماهية في حق
واجب الوجود وفي حق الممكنات اذا عرفت هذا فنقول الذي نذهب اليه ان الوجود في حق واجب الوجود
نفس حقيقته والدليل على ذلك انه لو كان زائدا على حقيقته لزم احد الامور الاربعة وهو اما تاثير المعدوم
في الوجود او وجود الماهية مرات غير متناهية او تقدم الشيء على نفسه او افتقار واجب الوجود الى
الغير والكل باطل وبيان الملازمة انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى
الموصوف فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن لا بد له من مؤثر فالمؤثر في وجود واجب الوجود اما ان يكون
نفس الماهية او امر آخر والقسمان باطلان اما الاول فلان الماهية اذا اثرت في وجودها فلا تخلو اما
معدومة حال التاثير او موجودة فان كانت معدومة يلزم منه تاثير المعدوم في الوجود وهو احد
الاقسام الاربعة وان كانت انما تؤثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بعين هذا الوجود او
بغير هذا الوجود فيلزم من الاول وجود الماهية مرتين ثم انا ننقل الكلام الى ذلك الوجود الذي جعلناه
شرطا في التاثير فيلزم ان يكون هناك وجودات غير متناهية وهو احد الاقسام الاربعة ويلزم من
الثاني تقدم الشيء على نفسه فان هذا الوجود اذا كان شرطا في تاثير الماهية في هذا الوجود يلزم تقدمه
من حيث هو شرط وتاخره من حيث هو معلول وهو احد الاقسام الاربعة واما الثاني وهو ان يكون المؤثر
في الوجود امرا غير الماهية واجب الوجود فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده الى الغير فيكون
ممكنا وهو احد الاقسام الاربعة فظهر محال قال سؤال لم لا يؤثر من حيث هي هي كالفردية والقبول اقول
تقرير هذا السؤال ان قولكم لا يجوز ان يكون الوجود زائدا على الماهية ويكون ممكنا والمؤثر فيه الماهية
قولنا اما ان تؤثر فيه وهي موجودة او وهي معدومة قلنا نمنع الحصر بل تؤثر الماهية من حيث هي لا باعتبار

الوجود

الوجود ولا باعتبار العدم كما ان ماهية الثلثة تقتضي الفردية من حيث هي هي لا باعتبار انها موجودة
ولا باعتبار انها معدومة وكذا سائر لوازم الماهيات وايضا فان العلة القابلية لا تقتضي تقدمها
بالوجود على المقبول فان ماهية الممكن قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة والا لزم
ما ذكرتم في العلة الفاعلية فاذن ماهية الممكن انما تقبل الوجود من حيث هي هي فلم لا يجوز ان تكون العلة الفاعلية كذلك
وتندفع المحاذير المذكورة قال جواب الضرورة حكمت بتقدم الوجود على الموجد اقول يريد ان يبين وجه الفرق
بين العلة الفاعلية في الوجود وبين تاثير الماهية في لوازمها او قبول الماهية للوجود ووجه الفرق ان الضرورة قاضية
بان العلة المؤثرة في الوجود لا بد ان تكون موجودة والا لكانت اما معدومة او توجد من حيث هي هي وعلى التقدير
الاول يلزم تاثير المعدوم في الموجود وهو محال بالضرورة وعلى التقدير الثاني يلزم منه تاثير الماهية الذهنية في
الوجود وهو محال بالضرورة وهذا بخلاف لوازم الماهية فان الماهية اذا اقتضت من حيث هي هي امرا ليس هو
الوجود كانت مقتضية له في حالتي الوجود العيني والذهني ولا استبعاد في ان تقتضي الماهية من حيث هي هي صفة
معقولة كالزوجية والفردية بخلاف الوجود الثابت عينا وكذلك القبول فان الماهية الممكنة لو قبلت الوجود
من حيث هي موجودة لزم جواز تحصيل الحاصل فاذن انما تقبله من حيث هي هي والماهية حينئذ انما تكون
عقلية والحكم بالقبول امر ذهني اعتباري بخلاف الفاعلية قال سؤال الوجود مشترك لتقسيم الواسطة بين
النقيضين اقول اختلف الناس في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه بين الموجودات ام لا فذهب جماعة
المتكلمين الى انه وصف مشترك بين الموجودات وذهب ابو الحسين البصري وجماعة من المتاخرين الى ان وجود
كل شيء نفس حقيقته فيستحيل ان يكون مشتركا واما الحكماء فعندهم قبل ان الوجود من حيث هو هو وصف
اعتباري ذهني مشترك فيه جميع الموجودات وهو مقول بالتشكيك على وجوداتها الماهية وان وجود كل
ماهية مخالف بالحقيقة لوجود الماهية الاخرى فالحاصل انهم اثبتوا لكل موجود وجودا خاصا به مخالفا
لغيره من الوجودات ووجودا آخر مشتركا بين الجميع بان هذا المشترك انما هو بحسب الذهن لا في الخارج
اذا عرفت هذا فنقول اورد ههنا سؤالا على ان الوجود نفس الماهية وتقريره ان الوجود وصف مشترك
فيكون زائدا اما الصغرى فيدل عليها ثلثة اوجه الاول ان العدم امر واحد وليس فيه تعدد
فالمقابل له وهو الوجود لو كان متغايرا لكان ثبتت الواسطة بين قولنا المعلوم اما ان يكون موجودا او
معدوما وهو محال بالضرورة وان كان شيئا واحدا فهو المطلوب قال ولتقسيمه الى الواجب والممكن اقول
هذا هو الوجه الثاني على ان الوجود مشترك وتقريره انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن فنقول الوجود
اما ان يكون واجبا واما ان يكون ممكنا وتكون القسمة صادقة ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه و

لبطل التقسيم فانه لا يصح ان تقول الوجود اما ان يكون واجبا او ممكنا فمعنى القسم صدق الوجود على القسم وانما
ثبت صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت انه مشترك بينهما **قال** ولبقائه اعتقادنا حال زوال اعتقاد
الخصوصيات **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان نقول اذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا حينئذ
بوجود سببه فاذا اعتقدنا ان ذلك السبب جوهر جسماني ثم زال اعتقادنا كونه جوهرا الجزم بوجوده وحصل
اعتقاد كونه عرضا ثم زال اعتقاد كونه عرضا وحصل اعتقاد كونه مجردا الجزم بوجوده زوال اعتقاد الجوهرية والعرضية
والتجرد واعتقاد الوجود باق في الاحوال باسرها فذلك يدل على انه وصف مشترك بين الجميع فان الوجود
لو كان هو نفس الجوهرية لزم زوال اعتقاده حال زوال الجوهرية فلما لم يكن كذلك بل هو باق مع اعتقاد
العرضية كان مشتركا بينهما **قال** ولكونه والا لتسلسلت العلل والمعلولات **اقول** هذا بيان الكبرى
وهو ان الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا وتقريره ان نقول انا اثبتنا اشتراك الوجود فلا يخلو
اما ان يكون نفس الماهية فيلزم تشارك الماهيات بعضها بعضا في خصوصياتها هذا خلف واما ان
يكون جزءا من الماهيات فيكون جنسا لان الجنس هو الجزء المشترك بين المختلفات و[illegible] جنسا افتقر الى
الفصل فيكون الفصل موجودا ضرورة ان الفصل علة للجنس وعلة الموجود موجود واذا كان الفصل موجودا
لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس فيفتقر الى فصل آخر وهكذا الكلام في كل فصل ويلزم تسلسل العلل والمعلولات
وهو محال واذا بطل ان يكون نفس الماهية وجزءها لزم ان يكون امرا خارجا عنها زائدا عليها وهو المطلوب
وهذه الحجة عندي ضعيفة فان لقائل ان يقول اذا كان المطلوب من هذه الحجة ان الوجود زائد على كل ماهية
يحمل عليها الوجود فهو غير تام فان الدليل انما ابطل كون الوجود جزءا من كل ماهية ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود
زائدا على كل ماهية وان كان المطلوب كون الوجود زائدا على بعض الماهيات فلا يفيدكم المطلوب في كون وجود
واجب الوجود زائدا على ماهيته على انا نقول لا نسلم انه لو كان الوجود جزءا مشتركا لزم التسلسل فانما يلزم
ذلك على تقدير ان يكون جنسا وعلى تقدير ان يكون الفصل علة لوجود الجنس وعلى ان الوجود اذا كان
صفة كان جزءا منه والكل ممنوع وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الاسولة بما فيه بعض الدقة **قال** ولانتفت
البسائط فانتفت المركبات **اقول** هذا دليل ثان على ان الوجود اذا كان مشتركا كان زائدا لانه لو كان جزءا
من كل موجود لزم نفي البسائط لانها موجودة والوجود جزء منها والمراد بالبسيط ههنا الموجود الذي لا جزء له
وقد يطلق على معنى آخر وهو الذي لا يتركب من اجزاء مختلفة الحقيقة فاذا انتفت البسائط انتفت المركبات لان المركب
انما يتركب من البسائط فاذا انتفى البسيط انتفى المركب ضرورة استلزام عدم الجزء عدم الكل **قال** جواب منع الصغرى
والتقسيم وجود الماهية المعينة وعدمها فلا دلالة **اقول** يمنع من الصغرى الحقيقة وهو ان الوجود مشترك

واجاب

واجاب بعض عن الوجه الاول من الاحجاج الثلثة الدالة عليها وهو ان الوجود لو لم يكن مشتركا لبطل الحصر بان قال
الحصر حاصل على تقدير عدم اشتراك الوجود لانا نقسم بالنسبة الى وجود كل ماهية وعدمها فنقول كل ماهية اما ان
تكون موجودة او معدومة وهذه القسمة حاصرة سواء كان هناك معنى مشترك او لم يكن **قال** ومورد
التقسيم الماهية **اقول** هذا جواب عن الوجه الثاني وهو انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن وتقرير
الجواب انا لا نسلم ان مورد التقسيم هو الوجود بل الماهية فنقول الماهية اما ان تكون واجبة او ممكنة
وذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمين **قال** وبقاء الاعتقاد ممنوع **اقول** هذا جواب عن
الوجه الثالث وهو بقاء اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات وتقريره ان نمنع بقاء اعتقاد
الوجود فان من جزم بوجود ممكن وجزم بان سببه موجود وهو الجوهر موجود ثم زال الجزم بكونه جوهرا وحصل
له الجزم بكونه عرضا يزول اعتقاد وجود الجوهرية ويحصل له اعتقاد وجود العرض اما الحاصل انا
نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات وفيه نظر **قال** سؤال الماهية باعتبار الوجود
واجبة ومن حيث هي هي ممكنة جواب منع الصغرى **اقول** هذا دليل ثان على ان الوجود زائد على
الماهية وتقريره ان نقول اذا اخذنا ماهية الممكن من حيث هي هي موجودة تكون واجبة الوجود ولا
يجوز عدمها من حيث هي موجودة فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال واذا اخذنا الماهية من حيث هي هي
كانت ممكنة الوجود والعدم فالماهية من حيث هي موجودة مغايرة للماهية من حيث هي هي فيكون الوجود
زائدا عليها والجواب انا نمنع الصغرى ونقول ان الماهية من حيث هي موجودة ممكنة لانها من حيث
هي هي تقتضي الامكان وهي من حيث هي هي حاصلة من حيث هي موجودة **قال** سؤال الفرق بين تصور
الماهية وتصديق الوجود وهو ايضا لفظي **اقول** هذا دليل ثالث على ان الوجود زائد وتقريره انا نفرق بالضرورة
بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود وذلك يدل على ان الوجود زائد على الماهية والجواب
ان الفرق انما هو باعتبار مغايرة لفظ الوجود للفظ السواد لا باعتبار مغايرة المعنى فلا يدل ذلك
قولنا انا نفرق بين قولنا الانسان انسان وبين قولنا الانسان بشر وذلك يدل على المغايرة بين الانسان
والبشر ولما كان هذا باطلا وان المغايرة اللفظية كافية ههنا فكذلك ثم **قال** فتحقق من هذا انه لا
شيئية للمعدوم **اقول** هذا نتيجة ما دل الدليل عليه من كون الوجود نفس الماهية فان الوجود لما لم يكن ثابتا
في العدم بالاتفاق لم يكن المعدوم شيئا وهذا الكلام اراد به مناقضة ابي هاشم واصحابه فانهم اثبتوا
المعدوم وتحقيق كلامهم ان نقول المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في كونه نفيا محضا واما ان
يكون ممكن الثبوت وذهب جماعة من المعتزلة كابي علي وابي هاشم وابي يعقوب الشحام وابي الحسن الخياط

وابي القاسم البلخي وابي عبد الله البصري وابي اسحق بن عياش وعبد الجبار وغيرهم الى ان المعدومات الممكنة
ذوات واعيان وحقائق ثابتة في العدم وليس للفاعل تاثير في جعلها ذواتا وانما تاثيره في جعل الذات موجودة
واتفقوا على تباين تلك الذوات وانها غير متناهية ثم اتفقوا على ان تلك الذوات متساوية في حقائقها
انما تتباين بصفات مميزة لها وتسمى تلك الصفات بصفات الاجناس فذهب الجمهور كابي علي وابي هاشم الى
ان تلك المعدومات كما انها ثابتة بذواتها فهي متمايزة حالة العدم بصفاتها كالجوهرية للجوهر واخرون منهم قالوا
ان تلك الصفات لا تحصل الا مع الوجود وذهب الفريق الاول الى ان الصفات التي تحصل للجوهر اما ان تكون
عائدة للجملة كالحيوة وسائر ما يكون شرطها كالقدرة والعلم واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربع صفات
ا الصفة الحاصلة حالة الوجود والعدم وهي صفة الجوهرية التي بها تماثل ما تماثل وتخالف ما تخالف **ب** صفة
الوجود وهي التي تحصل بجعل الفاعل **ج** صفة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط
الوجود **د** الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى والفرق بين هاتين الصفتين ان التحيز هو الصفة المختصة
بالجوهر التي باعتبارها اقتضى الجوهر الحيز وتقتضيها الجوهرية واما الحصول في الحيز فهي الصفة المعللة بالمعنى وهي
علة للكائنية وجماعة من الناس يحسبون ان ذلك هو الكائنية وهو خطأ فان الكائنية معلولة للحصول في الحيز
والحصول في الحيز معلول ذلك المعنى قالوا وليس للجوهر صفة سوى هذه فليس له بكونه اسود فاسود صفة
واما الاعراض فلا يعقل فيها الصفات الراجعة الى الجملة ولا الحصول في الحيز فلها اذن ثلث صفات الاول
صفة الجنس كالسوادية في السواد والبياضية في البياض الثاني الوجود وهو الحاصل بالفاعل الثالث الصفة
الصادرة عن صفة الجنس التي باعتبارها كان حالا في المحل وتمادى بعضهم في هذا المجال الى ان جعل الذوات
المعدومة تصح اتصافها بالصفات المتضادة وتركيبها بانواع التراكيب واخرون جعلوا المعدوم بكونه
معدوما صفة زائدة على ذاته وهذا الكلام داخل في الجهالات قال احتج من اثبته بان المعدوم متصور فهو
متميز فهو ثابت اقول هذه حجة ابي هاشم واصحابه الى ان المعدوم الممكن ثابت وتقريرها ان نقول المعدوم
متصور وكل متصور متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت فههنا ثلث مقدمات الاولى ان المعدوم متصور
وهي ظاهرة فانا نتصور طلوع الشمس من مشرقها غدا وهو معدوم الان الثانية ان كل متصور متميز وهي
ظاهرة ايضا فان الشيء الذي لا يتميز عن غيره يستحيل تصوره وتعلق الحكم به فانه حينئذ لا يكون اليه اشارة
عقلية ولا حسية تخصصه عن غيره فثبت من هاتين المقدمتين ان كل معدوم متميز ويدل على ذلك ايضا
انه قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على الحركة الى السماء فالحركتان متمايزتان وهما معدومتان
وايضا فانه يريد اللذات ويكره الالام وهما معدومان فظهر بهذه الامور ان المعدوم متميز

الثالثة

الثالثة ان كل متميز ثابت فلان كل متميز فهو متحقق متعين في نفسه متغاير لما عداه والا لما كان متميزا
ولا نعني بكون المتميز ثابتا الا هذا **قال** وبان ممكن العدم معناه تقرر ماهيته مع العدم كالوجود
اقول هذه حجة ثانية لهم على ان المعدوم ثابت وتقريرها انا اذا وصفنا الممكن الموجود بانه يمكن
عدمه كان معناه ان ماهيته يمكن ان تتصف بالعدم فتكون متقررة حال العدم كما انا اذا وصفنا الماهية
بامكان الوجود كان معناه ان تلك الماهية يمكن ان تتقرر حالة الوجود وقد يحتجون ايضا بان الامكان
ثبوتي لانه نقيض الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتا والمعدوم موصوف به **قال** وجوابه ان
التصور لا يقتضي الثبوت كالممتنعات والمركبات والوجود **اقول** هذا جواب الحجة الاولى وهو الطعن
في المقدمة الثالثة فانا نسلم ان المعدوم متصور وان كل متصور متميز ونمنع ان كل متميز ثابت وسند
المنع انا نتصور الممتنعات كشريك الباري تعالى ونتصور المركبات كجبل من ياقوت ونتصور الوجود
وهذه الامور متميزة ومع ذلك فليست ثابتة في العدم بالاتفاق فان تصور المعدومات الممكنة
على هذا المعنى لا يقتضي الثبوت وان كان على غير هذا فلا بد من بيانه وقولهم المعدوم مقدور
فيكون ثابتا يلزم منه تحصيل الحاصل وكذلك قولهم المعدوم مراد والمراد ثابت **قال** ومعنى الممكن
هو الذي يمكن ارتفاع ماهيته بان يعدم لا بان يوصف بالعدم وهي ثابتة **اقول** اما عن الحجة
الثانية بان في تقريرهم مغالطة فان معنى قولنا الماهية يمكن عدمها انه يمكن ارتفاع تلك الماهية
بما عداها وانحصارها فانه يخرج عن كونها تلك الماهية وليس معناه ان تلك الماهية توصف
بالعدم وهي ثابتة وكذلك في تقريرنا الممكن في طرف الوجود فانه لا يصح اتصاف الماهية بالوجود
بشرط انضمام الوجود اليها بل انما توصف به من حيث هي هي وقولهم الامكان ثابت ممنوع وليس الامكان
نقيضا للامتناع على انه لو كان ثابتا لزم التسلسل وايضا اذا اتصفت ماهية المعدوم به اقتضى ذلك
خروجها عن الذاتية وهو عندهم باطل **قال** برهان ان المعدوم ان ساوى المنفي او كان اخص فكل
معدوم منفي وكل منفي فليس بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا فهو ثابت وهو يصدق على المنفي فالمنفي ثابت
اقول هذا برهان دال على ان المعدوم ليس بثابت وتقريره ان نقول المعدوم اما ان يساوي
المنفي او يكون اخص منه او اعم وعلى التقديرين الاولين يلزم منه صدق المنفي على كل المعدوم ضرورة صدق
احد المتساويين على كل افراد الاخر وصدق العام على كل افراد الخاص فيصدق كل معدوم منفي وكل منفي
ليس بثابت اتفاقا فينتج كل معدوم ليس بثابت واما ان كان المعدوم اعم من المنفي فنقول انه يجب ان
لا يكون نفيا صرفا والا لكان العام هو الخاص هذا خلف واذا لم يكن نفيا كان ثبوتيا فيه

انه لا خروج عنهما فاذن الثبوت مقول على المعدوم والمعدوم مقول على المنفي ضرورة صدق العام
على الخاص فيكون الثبوت مقولا على المنفي هذا خلف **قال** برهان هي اما متناهية وهو محال لانا
او غير متناهية فتنقص باخراج الموجود منها فتتناهى **اقول** هذا برهان اخر دال على ان المعدوم ليس بشيء و
تقريره انا نقول المعدومات الثابتة اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان اما انها
لا تكون متناهية فبالاتفاق ولانه يلزم اذا اخرجها الله تعالى الى الوجود ان لا تبقى لله تعالى قدرة
على ممكن فتتناهى قدرة الله وهو محال واما انها لا تكون غير متناهية فلان الله تعالى اذا اخرج منها
شيئا الى الوجود ان تنقص عما كانت اولا فيلزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا خلف
وان نقصت تناهت **قال** واما الصفات فمنها كونه قادرا والا لكان موجبا فيلزم القدم او
التسلسل وهما محالان **اقول** القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل اذا كان الفعل ممكنا ولم يمنعه
مانع اذا عرفت هذا فنقول الباري تعالى قادر والا لكان موجبا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر او مع وجوب ان يؤثر والاول القادر والثاني الموجب ولا
خروج عنهما وبيان بطلان التالي انه لو كان موجبا لكان اما ان يكون موجبا للاثر على الاطلاق او بشرط و
على التقدير الاول يلزم القدم لان عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول وعلى التقدير الثاني
نقول ذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا فان كان الاول لزم القدم لان عند وجود العلة والشرط
يجب المعلول وان كان الثاني كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث العالم وذلك يؤدي الى التسلسل
فالقدم والتسلسل باطلان فالايجاب باطل فثبت الاختيار **قال** سؤال هو موجب وقت وتقديره
فلا قدم ولا تسلسل جواب التسلسل لازم لان الكلام في الوقت كذلك **اقول** تقرير السؤال ان نقول
العالم اما ان يصح قدمه او لا وعلى التقدير الاول يلزم الايجاب والقدم وعلى التقدير الثاني نقول
ان الفعل كما يعتبر في حصوله وجود العلة الفاعلية كذلك يعتبر في وجوده حصول القابل والعالم قبل وجوده
كان محالا فلم تكن العلة موجبة له في ذلك الوقت وفي وقت امكانه تكون العلة موجبة له فلا يلزم
التسلسل والقدم ولا ينافي ذلك الايجاب واجاب المتكلمون عن هذا السؤال بان التسلسل لازم لان
العلة اذا كانت موجبة في وقت دون وقت فالكلام في ذلك الوقت كالكلام في العالم فانا نقول
ذلك الوقت ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا فلا بد له من وقت اخر تكون العلة موجبة
له فيه دون ما قبله **قال** وهذا غير مرضي عندي لان الاحداث جاز ان تكون في وقت على ما اتفق
اقول اخذ يعترض على المتكلمين في هذا الجواب وتقريره ان الاحداث عند المتكلمين لا تفتقر الى الوقت

في جانب

في جانب المختار ولا يلزم التسلسل كما لزم في جانب الموجب فانه لم يتوقف احداث المختار
على وقت ثم لا يجوز ان يقال ان تأثير الموجب لا يتوقف على وقت فان الاختيار والايجاب في
التأثير لا ينافي الاستغناء عن الوقت والحاجة اليه **قال** الا ان الجواب عنه انه لم يحدث امرا يجب به
الفعل ضرورة وان حدث تسلسل **اقول** لما اعترض على كلام المتكلمين اجاب بما هو الحق في نفسه
وتقرير الجواب ان نقول لو تاخر تأثير العلة الموجبة عن ذاتها لكان تخلف تأثيرها في زمن الايجاد
ولا يلزم الترجيح من غير مرجح بل لا بد لها من امر ينضاف اليها تتم به يحصل الاثر فنقول اما ان يحصل
ذلك الامر الذي فرضناه متمما لها في التأثير او لا وعلى التقدير الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم
ان لا يتجدد الفعل ضرورة **قال** وهي ازلية لانها اما عين ذاته فظاهر واما مغايرة فاما واجبة
فظاهر او ممكنة مفتقرة اليها اما اليه بلا شرط او بشرط قديم فيلزم القدم والا تسلسلت الشرائط **اقول**
لما فرغ من اثبات اصل القدرة شرع في احكامها فقال ان كون الله تعالى قادرا امر ازلي والدليل عليه
ان هذه الصفة اما ان تكون عين ذات الله تعالى او مغايرة لها وعلى التقدير الاول يلزم قدمها لان ذات
الله تعالى واجب قديم وعلى التقدير الثاني نقول هذه الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة
لذاتها فان كان الاول لزم اجتماع واجبي الوجود وهو محال لما ياتي وهو مع استحالته غير مستلزم للمطلوب
لانها اذا كانت واجبة لزم قدمها لما ثبت من تقدم واجب الوجود وان كانت ممكنة فلا بد لها من مؤثر
فالمؤثر اما ان يكون هو ذات الله تعالى او غيره والثاني محال لان الكلام في الممكن واجب الوجود سيفصل في الغير
وهو محال والاول فاما ان تكون ذاته تعالى غير ممكن لما ياتي ان المؤثر فيها هو الله تعالى بالقدرة فيتسلسل ثم نقول
لان عند تقدم العلة التامة يلزم تقدم المعلول واما ان يكون مؤثرا فيها بشرط فذلك الشرط ان كان
قديما لزم قدم الصفة وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث القدرة لان محدث
الممكنات هو الله تعالى بواسطة القدرة لزم تقدم القدرة عليه فيلزم الدور وان كان بالايجاب لزم
ان يكون متاخرا عن ذات الله تعالى الموجبة له انما كان لاجل شرط حادث ويتسلسل **قال** وقدرته
على كل مقدور لان علة تعلق القدرة بالمقدور الامكان وهو حاصل في الكل فالكل مقدور
اقول اختلف الناس في ان الله تعالى هل هو قادر على كل مقدور اولا فاثبته جماعة ونفاه اكثر
المعتزلة والفلاسفة والمجوس والصابئة والثنوية ومن اصحابنا السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر
الطوسي والحق عندي هو الاول ويدل عليه وجهان الاول علة صحة تعلق قدرة الله بالاثر انما
هو الامكان وبيانه ان الماهية اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة وعلى التقديرين الاولين

يستحيل تعلق القدرة بها لم يبق الا الثالث فعلمنا ان علة صحة تعلق القدرة انما هو الامكان لا يقال
الصحة امر عدمي فلا تعلل لانا نقول الماهية انما تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وعلى تقدير
وجوبها او امتناعها لا يصح تعلق القدرة بها لم يبق لصحة التعلق علة سوى الامكان فالعلة لان
الماهية وان كانت لا تخلو عن هذه القضايا لكنها مغايرة لها فان الماهية من حيث هي هي
ليست احدى هذه الثلثة فلا يلزم من سقوط درجة الوجوب والامتناع عن الاعتبار حصول الامكان
علة لجواز ان تكون الماهية هي العلة وايضا يلزم ان يكون العبد قادرا على كل مقدور لان
مقدوره وعلة صحة تعلق قدرته بذلك المقدور ليس الا الامكان وهو مشترك وايضا لا يلزم
من صحة نسبة الممكنات باسرها الى نسبة المقدرية صحة نسبتها الى صحة القادرية فان كون
الاثر يصح استناده الى هذه الذات من حيث هي مغاير لكون الذات تصح تاثيرها في هذا الاثر من حيث الذات
وغير مستلزم له لان تعلقات الاشياء يصح نسبتها الى العلم نسبة المعلومية ونسبة العلم اليها لا يصح من
حيث هي لكنا نجيب عن الاول بان صحة المقدرية وان كانت عدمية لكنها امر اعتباري يحكم به العقل
لبعض الذوات ولا بد لها من علة لاجلها يصح نسبة ذلك الامر الاعتباري الى تلك الذات دون غيرها
وعن الثاني بان هذه الاعتبارات وان كانت مغايرة للذات لكنا نعقل اذا لاحظنا الماهية من حيث
وجوب وجودها او امتناعها استحال استناد الحاجة اليها فاذا لاحظنا الامكان حكم بالحاجة فالامكان ان
كان هو العلة فهو المطلوب وان كان العلة هو الامكان مع الماهية لزم المحال لان الامكان وحده
كاف في استناد الكل الى الجميع يكون احد افراده كافيا فيه ايضا وعن الثالث ان قدرة العبد لما كانت
جسمانية كانت متعلقة بالوضع فلا تتعلق الا بما كان له نسبة بالحضرة مقدور لانها بخلاف قدرة الله تعالى
فانه لتجرده يكون نسبته الى جميع المقدورات على السوية فانه تعالى نسبته نسبة الايجاب الى الاشياء
الممكنة انما تصح نسبتها الى نفسه بتمام ما هو ما تكون نسبته قدرته اليها الا انها تمامه من حيث الامكان
فاذا صح على البعض نسبة القدرة اليه صح على الباقي وذلك بخلاف العلم المتعلق بالشئ المخصوص على
هو به فلا تصح نسبة الى جميع الاشياء نسبة واحدة فلا يصح نسبته جميع الاشياء اليه نسبة واحدة
قال ولانه ان صح وجب لانها صفة نفسية متى صحت وجبت لانه لا تتوقف فلا تكون نفسية وبيان
المقدم انه صح اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على كونه قادرا على كل مقدور وتقريره ان نقول
ان صح كونه واجب الوجود ان يقدر على كل مقدور وجب ان يقدر على كل مقدور والمقدم حق فالتالي
مثله اما بيان الشرطية فلانه ان صح ان يقدر على كل مقدور لزم ان يجب حصول هذه الصفة نظرا
الذاتية

الى الذاتية لا فتقر في حصول هذه الصفة الى الغير فلا تكون هذه الصفة نفسية والتالي باطل فالمقدم مثله
واما بيان صحة المقدم فلانه تعالى حي والحي من حيث هو حي لا يستحيل ان يقدر على كل شئ قال
سؤال هو واحد لا يصدر عنه الا واحد فلا يقدر على الكل وبيان الملازمة ان مفهوم صدور
الف غير باء فان دخل احدها تركيب والا تسلسل اقول لما ذكر المذهب الحق والاستدلال عليه
شرع الان في تقرير المذاهب الباطلة والاحتجاج عليها ونبه على تلك الحجة من المذاهب الباطلة مذهب
الفلاسفة في هذا المقام فانهم قالوا انه تعالى واحد حقا من كل جهة والواحد حقا من كل جهة يستحيل ان
يصدر عنه اكثر من واحد اما الصغرى فسيأتي الاستدلال عليها واما الكبرى فقد احتجوا عليها بثلث
حجج الاولى ان الواحد لو صدر عنه آ وب فمفهوم صدور آ غير مفهوم صدور ب والا لكان من
عقل ان فاعلا صدر عنه احد المعلولين وجب ان يعقل صدور المعلول الاخر عنه وهو محال
فاذا تغاير المفهومان فاما ان يكونان مقومان للذات او من عوارضها او يكون احدهما من
المقومات والاخر من العوارض فان كان الاول لزم التركيب في تلك العلة وكذلك ان
كان احدهما من المقومات والاخر من العوارض او كانا من العوارض نقلنا الكلام اليها ولما كان
صدور احد هذين المفهومين مغاير الصدور المفهوم الاخر فاما ان يكون هذان المفهومان من المقومات
او من العوارض او بالتفريق وعيد البحث ويلزم التسلسل قال ولان صدر شئ وما ليس
بذلك تناقض اقول هذه هي الحجة الثانية على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتقريرها انه لو
صدر عنه اعني آ وب لصح ان يكون قد صدر عن تلك العلة آ وليس آ وهو تناقض قال
ولان اختلاف الاثار يدل على الاختلاف فعلى تعددها ولا اقول هذه هي الحجة الثالثة وتقريرها ان
اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرين فانا نستدل على اختلاف حقيقتي النار والماء بحصول
الحرارة من النار والبرودة من الماء والحرارة والبرودة مختلفتان فيكون الطبيعتان مختلفتين فلو
كان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرين فلان يدل على تعددها وتغايرها اولى فان دلالة
الشئ على وجود العام اولى من دلالته على الخاص قال جواب الصدور ذهني فلا تسلسل ومعارض
بالسلوب اقول اجاب عن الوجه الاول من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض فبان منع
القسمة وحصرها فان مفهوم صدور آ ومفهوم صدور ب انما ترد عليها القسمة بالتقويم
والعروض بالتفريق على تقدير ان يكونا مفهومين ذهنيين لا ثبوت لهما في الخارج فان القسمة باطلة
تكون ثم استدل على هذا المنع وقال لو كان الصدور المعلول عن العلة امرا خارجيا لكان اما فاجب

الوجود او ممكن الوجود والاول باطل لما مر ولانه لا يستحيل التعدد في واجب الوجود واما ثانيا فلان
الصدور من الصفات الاضافية التي تتأخر عن المضافين فكيف يكون واجب الوجود واذا كان
ممكن الوجود لم يكن له بد من علة يصدر عنها فصدوره عن تلك العلة ان كان واجبا لزم المحال
وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل واما المعارضة فبان نقول لو صح ما ذكرتم لزم
ان لا يسلب عن الشيء الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الشيء الواحد الا بشيء واحد لانه
ان سلب آ عن ج مغاير لسلب ب عنه لانا نعقل احد السلبين ونغفل عن الآخر فاما ان
يكونا من المقومات او من العوارض او بالتفريق وننقل الكلام وكذلك اتصاف آ بغيره اتصافه
ج فهذان المفهومان اما ان يكونا من المقومات او من العوارض ويعود البحث فلما كان
هذا باطلا قطعا فكذلك ما ذكرتم لا يقال اتصاف الشيء بغيره وسلب الشيء عن غيره لا يعقل الا بين
شيئين ونحن نجوز ان يصدر عن الواحد باعتبارات متغايرة معلولات كثيرة فان اجيب بان الصدور
كذلك لا يعقل الا بين شيئين لما الصدور يوجد على وجهين احدهما كون الذات بحيث يصدر عنها
المعلول وهذا الاعتبار لاحق الماهية من حيث هي هي لا باعتبار المعلول وثانيهما المعنى الاضافي الذي لا
يفهم الا بين شيئين لانا نقول لما عقلتم الصدور ما هو في هذين الاعتبارين فاعقلوا السلب والاتصاف
كذلك فان كون الماهية بحيث يسلب عنها شيء او بحيث تتصف به اعتباري مغاير لمعنى السلب والاتصاف
بالمعنى الاضافي قال والثاني نقض لانه من الصدور وعدمه اقول هذا جواب الوجه الثاني وهو
فان الثاني نقض انما يلزم ان لو قلنا انه يصدر عن العلة آ ولم يصدر عنها آ اما اذا قلنا انه يصدر
عنها آ وما ليس بآ لا يلزم منه تناقض قال والتخلف يدل لا الاختلاف اقول هذا جواب الوجه
الثالث تقريره ان نقول انما استدللنا على كون طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار بان طبيعة
النار يصدر عنها البرودة وتتخلف البرودة عن النار وان النار يصدر عنها الحرارة وتتخلف
عن الماء فيستدل بتخلف اثر كل واحد منهما على تخالفهما ولا يستدل بالاختلاف على الاختلاف
قال سؤال النظام فعل القبيح سفه او جهل وهما محالان عليه اقول هذا المذهب من جملة
المذاهب الباطلة وهو مذهب النظام فانه يزعم ان الله تعالى لا يقدر على القبيح واحتج عليه بانه لو كان
قادرا على القبيح لصح منه فعله والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان معنى القادر هو الذي يصح
منه الفعل فلو صح منه القبيح لم يكن قادرا عليه وبيان بطلان التالي ان فعله محال وكلما فعله محال
فانه لا يكون صحيحا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان فعله على محال مستلزم المحال فيكون

بيان

بيان الاول ان من فعل القبيح فلا يخلو اما ان يكون عالما بقبحه او جاهلا فان كان عالما به فاما ان يكون
محتاجا اليه او لا يكون والثاني سفه فان العالم بقبح القبيح الغني عنه لو صدر عنه كان سفيها فاذن
فعل القبيح يستلزم احدى محالات ثلاثة وهي اما الجهل او السفه والحاجة وهي الثلاثة باطلة في حق الله
تعالى فيكون فعل القبيح محالا منه قال جواب بالنظر الى الداعي محال والى القدرة ممكن اقول تقرير
الجواب ان يقال ما ذكرتموه انما يدل على استحالة صدوره منه مطلقا وذلك لا يستلزم استحالة قدرته
عليه لجواز ان تكون استحالة صدوره منه انما كانت باعتبار عدم الداعي لا باعتبار عدم القدرة فان
الفعل كما يمتنع ان يقع باعتبار عدم القدرة عليه كذلك يمتنع ان يقع باعتبار عدم الداعي اليه فلا يلزم من
ان امتناع الفعل اعم من عدم القدرة فلا يجوز الاستدلال به عليه هذا تقرير ما اجاب به ابو الحسين
قال ويشكل على ابي الحسين بانه لو امتنع تحقق الداعي لامتنع القبيح لتوقفه عليه ويخلص بالمرجح فلا
يدل على عدم القدرة اقول تقرير الاشكال ان نقول الداعي الى القبيح اما ان يكون موجودا واما
ان لا يكون فان كان الاول ثبت القدرة لزم احد المحالات المذكورة وان كان الثاني كان الفعل
ممتنعا لتوقفه على الداعي ويكون القبيح ممتنعا فلا يكون مقدورا عليه هذا الاشكال في غاية السقوط فانه
ليس محالا ان يكون الفعل ممتنعا نظرا الى الداعي ويكون مقدورا والتحقيق يدل على اصل المسألة ما بيناه
مبنيا من كونه تعالى قادرا على كل ممكن وللمعتزلة طريق آخر وهو انه تعالى قادر على الكذب وهو قبيح فانه
تعالى اذا كان قادرا على ان يقول العالم قديم فان القادر على مجموع افعال قادر على كل واحد من تلك
الافعال وما نحن فيه هو قادر على الجهل وهو قبيح لانه تعالى قادر على العلم والقادر على الشيء قادر على ضده
قال سؤال عباد ما علم عدمه غير مقدور الوجود والا لزم الجهل اقول هذا احد المذاهب الباطلة
في هذا المقام وهو مذهب عباد بن سليمان فانه ذهب الى ان ما علم الله تعالى عدمه فانه لا يكون وجوده
مقدورا والمحققون على خلافه واستدل عباد على مذهبه بانه تعالى اذا علم ان الشيء لا يوجد استحال
ان يوجد والا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا واذا كان مستحيل الوجود لم يكن مقدورا قال
جواب الجهل لازم للوقوع لا للقدرة وهو محال من حيث العلم اقول تقرير الجواب ان نقول ان الله
اذا علم عدم الشيء فوقوعه يكون مستلزما للجهل فيكون محالا لغيره لا لذاته وبيان ذلك ان العلم
يجب فيه المطابقة فاذا وصف الله بالعدم وجب ان يكون الله موصوفا قبل وقوع العلم حتى يتعلق
العلم فان العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه ونحن فرضنا العدم يكون الوجود محالا لا انه يكون العدم واجبا
للفرض لا لذاته ويكون هذا الوجوب حاصلا لا بسبب ... ونفي امكان الممكن كذلك اذا فرضنا ما هو معلوم

فانها بهذا الاعتبار يستحيل ان تكون موجودة وتكون هذه الاستحالة غير ذاتية بل انما حصلت من ذلك الفرض
ولا تكون مؤثرة في الامكان الذاتي فاذن هو ممكن باعتبار ذاته وهو مقدور عليه من تلك الحيثية وغير
مقدور عليه من حيث وضع احد الطرفين وتعلق العلم به ولا يلزم من ذلك استحالته لنفسه الحيثيات
قال سؤال البلخي لا يمكن ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا والا لامكن ان يخلق العلم
بقدرته وبذلك المعلوم وجوده اكتسابا ثم نشك في وجوده مع العلم الضروري بقدرته **اقول** هذا مذهب
رابع وهو من المذاهب الباطلة ذهب اليه ابو القاسم البلخي وهو انه تعالى غير قادر على ان يخلق فينا علما ضروريا
يتعلق بما علمناه مكتسبا واحتج عليه بانه لو قدر على ان يخلق فينا علما كذلك لامكن ان يخلق فينا علما ضروريا
بقدرته وبذلك المعلوم وجوده بالاكتساب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر فان العلم بالقدرة
احد العلوم المكتسبة وبيان بطلان التالي انه لو صح ذلك لجاز وقوع الشك في الضروريات لا يجوز الشك
في النظريات فاذا شككنا في وجود زيد الكسبي فاما ان نشك حتى في زيد ثانيا او الشك في الكل والا لكان
العلم حاصلا ان زيدا نادر الشك في وجوده وهو سفسطة واما بطل منه وقوع الشك في الضروري
فاذن لا يمكن ان يخلق لنا العلم الضروري بالمعلوم علمنا بالذات اكتسابا واحدا وايضا لو امكن ان يخلق
لنا فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا لامكن ان نعلم بالاكتساب امرا لانه معلوم لنا بالاضطرار
فيلزم تجويز ان يكون علمنا بانفسنا ولذاتنا اولا مما مكتسبا وعلمنا بالشرائع والنبوات ضروريا
وذلك محال وايضا لو امكن ان يخلق فينا العلم الضروري بما علمنا مكتسبا لزم منه حصول العلم الضروري
بالشيء مع الجهل به والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا تعلق علمنا الضروري
بشيء يمكن ان يتعلق به علمنا الكسبي صح منا الاستدلال على ذلك الشيء لانا عقلاء والادلة قائمة والمطلق
يصح اكتسابه واذا صح منا الاستدلال عليه مع علمنا الضروري به وحصول الاستدلال لا يستلزم
العلم بل قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل فيكون الجهل حاصلا فعلى تقدير عدم حصول العلم الكسبي
عقيب الاستدلال يكون الجهل حاصلا والعلم الضروري حاصلا به هذا خلف **قال** جوابه العلم
بالقدرة منفك عن الوجود محال غير مقدور ولا يلزم استحالة العلم بالقدرة مع الوجود **اقول**
هذا جواب الشبهة المذكورة في الاصل وتقريره ان العلم بالقدرة حالة العدم محال والمحال غير مقدور
والكلام مفروض في علم يكن الوجود الكسبي لا في شيء محال ولا يلزم من استحالة العلم بالقدرة حالة الوجود
نحن نقول انه يجوز ان يخلق فينا العلم الضروري المتعلق بوجود زيد الكسبي وبقدرته دال الجواب
عما ذكره ثانيا المنع من الشرطية فان العلوم الضرورية لا يمكن ان يخلو الانسان منها فلا يمكن الخلو عنها
فالجهـ

والكسبي شرط الجهل ولو سلمنا الشرطية لمنعنا امتناع التالي ومما ذكره ثالثا ان الاستدلال على
الشيء مع العلم به محال لما فيه من تحصيل الحاصل فاذن لا يمكننا حال العلم بالشيء علما ضروريا ان
نستدل عليه **قال** سؤال البلخي لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه تواضع او عبث **اقول**
هذا احد المذاهب الباطلة وهو مذهب البلخي ايضا فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد واستدل عليه بان فعل العبد تواضع او عبث والله يستحيل منه فعل هذين فلا يكون
قادرا على مثل مقدور العبد **قال** جواب الجبائيين هو صفات وعوارض لا تؤثر في التماثل
الذاتي **اقول** قد اجاب ابو علي وابو هاشم عن هذه الشبهة بان كون الفعل طاعة وعبثا
صفة عارضة للفعل واعتبار لاحق به يحصل بحسبه بواسطة قصد العبد وهو لا يؤثر في تماثل
الافعال ولا تقتضي الاختلاف الذاتي **قال** سؤال المعتزلة غير ابي الحسين لا يقدر على مقدور العبد
والا لصح منه خلافه اذ هو شان القدرة والقادر فيجتمع الضدان **اقول** ذهب جماعة من
المعتزلة الى ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وخالفهم في ذلك ابو الحسين البصري
والحسني اولئك نصهم على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد وجوزه ابو الحسين
واحتجوا بوجوه الاول ان معنى القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك واذا اجتمع قادران
على مقدور واحد فاذا وجد احدهما الفعل صح من الاخر خلافه اذ هو شان القادر فيلزم منه اجتماع
الضدين وهو محال **قال** ولانه لو كره احدهما واراده الاخر فان وقع لزم وقوع المكروه وان عدم عدم
المراد **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره انه لو اجتمع قادران على مقدور واحد لجاز اختلافهما
في الارادة ولو جاز ذلك فلنفرض ان اراد احدهما الفعل وكرهه الاخر فاما ان يقع الفعل او لا يقع فان وقع
لزم وقوع المكروه فلا يكون الكاره قادرا لان من شان القادر انه الذي اذا كره الفعل لا يقع و
ان لم يقع لم يقع المراد فلا يكون المريد قادرا اذ من شان القادر انه الذي اذا اراد الفعل وقع **قال**
ولان هذا تعلق القدرة بالقادر كتعلق المعلول بالعلة وههنا يمتنع التعدد فكذا ثم **اقول** هذا
وجه ثالث على استحالة اجتماع القادرين على مقدور واحد وذلك لان تعلق الفعل بالقادر كتعلق
المعلول بالعلة بينهما ان تعلقه به يوجب له الاستغناء عن غيره ولهذا لا يمكننا القادر عليه قادرا عليه هنا
خلفه فكما انه يمتنع تعدد العلل على المعلول الشخصي فكذا يمتنع تعدد القادرين على المقدور الواحد و
انما قلنا انه يمتنع تعلق المعلول الشخصي بعلتين تامتين لانه بالنظر الى كل واحد منهما فيلزم استغناؤه
عنهما حالة الحاجة اليهما هذا خلف **قال** ولانه سبحانه تعالى ان قدر على الفعل فان وقع على جهة الخشوع

فمحال وان لم تفتقر اتصافنا الفعل به الى سبب فيقوم المعنى بالمعنى **اقول** هذا وجه رابع وتقريره ان افعالنا
لا تقع الا على جهة الخشوع والعبث والتذلل فاما ان تكون هذه الصفات واجبة الحصول للافعال لذاتها
او جائزة لها فان كان الاول لزم ان لا يكون الله تعالى انما يفعل هذه الافعال على هذه الجهات والصفات
وهو محال وان كان الثاني كان اتصاف هذه الافعال بهذه الصفات مفتقرا الى سبب فيلزم منه
قيام المعنى بالمعنى وهو محال **قال** والجواب عن الاول ان الفعل كما يتوقف على الفاعل يتوقف على القابل فالمحل
اذا حصل الضدين بالفاعل امتنع حصول الاخر **اقول** هذا جواب الوجه الاول وتقريره ان وجود
الفاعل في الفعل غير كاف بل لا بد من حصول القابل فالفاعل اذا فعل في المحل احد الضدين استحال قبول
المحل حينئذ الضد الاخر فيستحيل صدوره من القادر الاخر نظرا الى حصول ضده لا من حيث هو **قال**
والثاني ان جانب الوجود يكفي فيه مؤثر واحد والعدم لا بد فيه من عدم كل مؤثر **اقول** هذا جواب الوجه
الثاني وتقريره ان نقول وجود الفعل يكفي فيه وجود مؤثر واحد تام بعينه ولا يكفي فيه عدم مؤثر
واحد بل لا بد فيه من عدم كل مؤثر فالقادر اذا اراد الفعل فقد حصل المؤثر التام فيجب حصول الفعل
فلا يلزم من كراهة القادر الاخر لذلك الفعل ان لا يقع الفعل فان عدم ارادة واحدة غير كافية في
الانعدام بل عدم كل ارادة **قال** والجواب عن الثالث منع المماثلة وعن الرابع منع الملازمة وتجويز قيام
المعنى بالمعنى **اقول** الجواب عن الوجه الثالث فالمنع من المماثلة بين القادر والموجب فان القادر معه
لا يجب الفعل والموجب يجب معه الفعل فلا يكون استناد الفعل الى القادر كاستناده الى الموجب واما
جواب الوجه الرابع فالمنع من الملازمة فانا نقول ان صفة الخشوع والخضوع اعتبارات ليس لها تحقق
في الخارج فلا يقال انها ذاتية او حاصلة بسبب فيلزم ولو سلمنا ذلك لم لا يجوز قيام المعنى بالمعنى
واستدل ابو الحسين على مذهبه بان غير مقدور العبد ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فيكون
قادرا عليه وايضا اذا التصق جزء واحد بكفي قادرين وجذبه احدهما حال دفع الاخر فاما
ان تحصل في ذلك الجزء حركتان تستند كل حركة الى قادر او تحصل في ذلك الجزء حركة واحدة والاول
باطل اما اولا فلاستحالة اجتماع الامثال واما ثانيا فلانه ليس استناد احدى الحركتين الى احد القادرين
اولى من الاخر والثاني فاما ان تحصل تلك الحركة بهما او باحدهما والثاني باطل لحصول الترجيح من غير
مرجح والاول حق وهو المطلوب **قال** تتمة القدرة متقدمة على الفعل لتكليف الكافر **اقول**
الصفة المؤثرة في الحيوان اما ان تؤثر بالشعور وبدونه فيقال للاولى قدرة وللثانية ان
كان المؤثر في ذات الجسم فهي القوة الطبيعية والا فهي القوة القسرية واختلفوا في ان القدرة

فذهب

فذهب جماعة الى ان معناها في الحيوان سلامة الاعضاء وذهب اخرون الى انها امور وراء سلامة
الاعضاء واحتجوا عليه بان حركة المختار وهو سلامة الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس
في ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام لا فذهب الاشعري واصحابه الى انها مقارنة للفعل
غير متقدمة عليه وذهب جماعة المعتزلة الى انها متقدمة على الفعل واحتجوا عليه بوجوه الاول ان
الله تعالى قد كلف الكافر بالايمان فالتكليف بالايمان واقع قبل الايمان فالقدرة على الايمان
اما ان تكون موجودة حالة التكليف او لا والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق
وهو محال لا يقال هذا لازم لكم لان حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل والا لزم اجتماع الضدين
وحال حصول الفعل لا قدرة عليه لانه واجب لانا نقول لا نسلم انه حال حصول القدرة
لا يمكنه الفعل فان الفعل من حيث هو هو ممكن وباعتبار مقارنته القدرة للكفر يكون اما
ممتنعا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال بانه حال حصول القدرة مكلف بالفعل لا في الحال بل
في ثاني الحال وايضا لا نسلم انه حال حصول الفعل لا قدرة بل القدرة حاصلة حالة الفعل قوله
ان الفعل يكون واجبا قلنا اذا اخذ حالة الفعل مقارنة للفعل كان الفعل غير مقدور لانه
يكون واجبا واذا اخذ حالة الفعل منفكة عن اعتبار وقوع الفعل لا يلزم ان يكون الفعل
واجبا وفيه دقة **قال** ولان القدرة على الموجود حين الوجود تحصيل الحاصل **اقول** هذا هو
الوجه الثاني من استدلال المعتزلة وتقريره ان القدرة لو كانت مقارنة للفعل لزم ايجاد
الموجود والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة اما ان تكون مؤثرة حالة وقوع
الفعل او لا فان لم تكن لم تكن قدرة وان كانت مؤثرة فاما ان تؤثر في ذلك الذي فرض
موجودا او في غيره فالاول يلزم منه تحصيل الحاصل والثاني يقتضي ان تكون القدرة متقدمة
وبيان بطلان التالي ظاهر لا يقال ينتقض ما ذكرتم بالعلة مع المعلول فانها مؤثرة فيه مع انها
غير متقدمة عليه لانا نقول العلة يستحيل ان تكون مؤثرة من حيث هي متقدمة ومن حيث هي
مقارنة بل تؤثر من حيث هي هي ولا يمنع التقسيم في قولنا العلة اما ان تؤثر حالة وجوده
او قبله او بعده لان القبلية والبعدية والمعية امور زائدة على ماهية العلة واعتبارات تستلزم
مغايرة لها وهي من حيث تلك الاعتبارات غير مؤثرة وانما تؤثر من حيث هي هي **قال** ولانه
يلزم القدم **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان نقول لو استحال تقدم القدرة على
المقدور لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم المقدور والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله

وبطلان التالي وبيان الشرطية ظاهران **قال** فاحتج الاشعري بان العرض يمتنع ان يبقى والا لقام العرض بالعرض
وهو محال اتفاقا الا معمرا ولانه لابد من الاشياء الى المحل بالكل فيه **اقول** تقرير حجة الاشعري ان العرض
لو بقي فالقدرة لا تبقى فلو كانت متقدمة على الفعل لكانت باقية اما ان القدرة عرض فظاهر لانها
الى المحل تقوم فيه واما ان العرض لا يبقى فلوجهين الاول ان البقاء عرض لما يأتي فلو قام بالعرض لزم قيام
العرض بالعرض وهو محال اما اولا فلاتفاق المتكلمين على ان العرض لا يقوم بالعرض الا ما نقل عن معمر
من مذهب الفلاسفة واحتجوا عليه بان كل عرض يحل في محله فانه لابد وان يفيد محله صفة فالسرعة عرض
يحل الحركة سريعة ولا يوصف بها الجسم والنقطة الكائنة عرضا كانت وحدة العرض قائمة به تفيده
له صفة والنقطة عارضة للخط على رايهم وهما عارضان واما ثانيا فلانه لو قام العرض بالعرض كان العرض
الذي هو المحل لابد من محل هو جوهر فيكون العرض الحال بالحقيقة حالا بالجوهر وفي هذا نظر فان قيام
بعض الاعراض ببعض وقيام البعض الاخر بالجوهر لا يدل على كون العرض غير قائم بالعرض فانا قد بينا ان
معنى القيام هو الاختصاص الناعت **قال** ولانه لو بقي لامتنع عدمه والا فاما لذاته وهو انقلاب الحقائق
او يمكن فيفتقر اما الى السبب وجودي وهو طريان ضد وهو محال لتوقفه على انتفائه فيدور واما الفاعل محالا
وهو محال لان اثره هو ايجاد الضد لا الاعدام او انتفاء الشرط وهو الجوهر
الكلام فيه كما في الاول **اقول** هذا هو الوجه الثاني على ان العرض يمتنع بقاؤه وتقريره انه لو
كان العرض باقيا لما عدم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدمه اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول
باطل والا لكان ممتنعا لذاته وقد كان ممكنا لذاته فيلزم انقلاب الحقائق وجواز انتقال الشيء من الامكان الى
الوجوب وهو محال وان كان ممكنا فلابد له من سبب والسبب اما ان يكون وجوديا او عدميا والوجودي اما ان
يكون هو طريان الضد او الفاعل وهما باطلان اما تعليله بطريان الضد فلانه يلزم منه الدور لان الضد الطارئ
انما يعدم طريانه اذا انتفى الضد الباقي فشرط طريانه انتفاء الضد الاول فلو علل انتفاء الضد الاول
بطريان الحادث لزم الدور ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من ان يندفع الحادث بوجود الباقي
بل الثاني اولى فان منع الغير من الدخول في الوجود اولى من اعدام الغير لا يقال ان انتفاء الباقي بطريان الحادث
اولى لان الحادث اقوى من الباقي لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي فانه مستغن عن السبب ولان اندفاع الحادث
بالباقي يلزم منه امتناع الوجود والحادث وقت حدوثه وهو محال لان الحادث جاز ان يكون اكثر
الصفة اللازمة بنفسه لانا نقول الحق عندنا ان الباقي متعلق السبب ايضا لانه ممكن ودليلنا هذا ايضا وما
الزموه من امتناع الوجود للعدم في الحادث فهو لازم في الباقي على انا نقول انما يلزم ذلك ان لو وجد الحادث
يمنع

يمنع منه فان الباقي يمنعه من الدخول في الوجود فلا يجتمع النقيضان وما ذكره من كثرة اجزاء الحادث فهو
مبني على امكان اجتماع الامثال وهو ممنوع واما انه لا يجوز ان يكون اعدامه بالفاعل فلان الفاعل اما
ان يكون قد اثر شيئا او لم يؤثر فالاول يلزم منه ان يكون تاثير الفاعل في ايجاد الضد لا في الاعدام
لان الاعدام ليس بشيء والثاني يلزم منه ان لا يكون الاعدام مستندا الى الفاعل واما العدمي فليس الا انتفاء
الشرط لكن شرط العرض هو الجوهر فيكون الكلام في كيفية انتفاء الجوهر كالكلام في كيفية انتفاء العرض **قال**
جواب الاول منع عرضية البقاء وجواز قيام العرض بمثله في هذا **اقول** منع اولا كون البقاء عرضا وسياتي
سند هذا المنع ثم مع تسليم عرضيته منع من امتناع قيام العرض بالعرض لما بيناه اولا سلمنا لكن لم لا يقوم مثل هذا
العرض بالعرض **قال** والثاني لم لا ينتفي هو كما هو عندكم في الزمان الثاني وحصر الاسباب ممنوع وحصر الشرط في
الجوهر ممنوع لجواز اشتراطه بعرض لا يبقى **اقول** هذا جواب الوجه الثاني وهو المنع من الشرطية قوله عدمه
اما ان يكون واجبا او ممكنا قلنا لم لا يجوز ان يكون واجبا في الزمان الثالث او الرابع كما هو عندكم في الزمان
الثاني سلمنا انه ممكن لكن لا نسلم حصر الاسباب فيما ذكرتم سلمنا لكن لا ينتفي بانتفاء شرطه قوله شرطه الجوهر قلنا
لا نسلم بل لم لا يجوز ان يكون مشروطا باعراض غير باقية تنتفي لذاتها وينتفي هذا العرض لانتفائها والجوهر
مقدم على الضرورة في معتقد بقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض **قال** ويدل على البقاء انها ممكنة في الاول
فكذا في الثاني والا لاستغنى العالم عن المؤثر **اقول** لما ابطل كون العرض يمتنع بقاؤه استدل على انه ممكن
البقاء وتقريره ان العرض في الزمان الاول ممكن الوجود والا لما كان موجودا فيه هذا خلف فيكون في الزمان
الثاني ممكنا والا لانتقل الشيء من الامكان الى الامتناع وهو محال لانه لو جاز انتقال الشيء من الامكان الى
الامتناع لجاز انتقاله من الامكان الى الوجوب وذلك يوجب استغناء العالم عن المؤثر وهو محال فتعين هذا
الدليل بعينه ذكرناه في كتاب مناهج اليقين فليطلب من هناك **قال** ويشكل بالصوت **اقول** احتج المتكلمون
الا من شذ على ان الصوت يمتنع بقاؤه فقال هذا الدليل الذي ذكرتموه يمكن استعماله على الصوت و
هو ان نقول الصوت ممكن الوجود في الزمان الاول فكذا في الثاني وذلك يوجب امكان بقاء الصوت وهو
محال **قال** ويعارضون بالجوهر **اقول** يريد معارضة الاشعرية ووجه المعارضة ان نقول الجوهر لو
بقي لما عدم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدمه اما ان يكون لذاته او لغيره ونسوق ما ذكرتم
من الحجة اليه ومع ذلك فهو باق بالضرورة لا يقال انه يعدم لانتفاء شرطه وهو البقاء بان لا يفعله
الله تعالى لانا نقول لم لا ينتفي العرض لانتفاء شرطه **قال** ويجوز تعلقها بالضدين لان القادر هو المتمكن
القادر على الترك والا لزم الجبر **اقول** اختلف المتكلمون في جواز تعلق القدرة بالضدين فذهب اليه جماعة

المعتزلة والكرامية والاشاعرة والحق انه ان عنى بالقدرة مبدأ الفعل مستجمعا للشرائط فلا تكون القدرة صالحة
على الضدين وان عنى به سلامة الاعضاء والصفة المؤثرة على سبيل الصحة فهي متعلقة بالضدين قطعا
القادر على الفعل لو لم يكن قادرا على الترك لزم الجبر وهو تعالى باطل فالمقدمة الشرطية ظاهرة **قال**
احتج الجويني بان من ضرورة ما تتعلق بها القدرة المقارنة فيجتمع الضدان هو ابدا الفعل يتغير معه حصول التقابل
اقول احتج الجويني على ان القدرة لا تصلح للضدين بان القدرة مبدأ الفعل فلو كانت القدرة متعلقة
بالضدين كانت مبدأ لهما وعند حصول المبدأ يجب حصول ذي المبدأ فيجتمع الضدان والجواب ان اجتماع
الضدين محال لذاته فاذا اثرت القدرة في احد المقدورين استحال تأثيرها في ضده لعدم القبول
انا نقول ان القدرة ليست هي المبدأ على سبيل الوجوب **قال** وقيل الترك ان كان عدم الفعل فلا اثر
فلا مقدرة وان كان الضد لزم عدم الخلو عن التأثير واستحالة حدوث العالم او قدمه **اقول** اختلف
الناس في معنى الترك فذهبت طائفة الى انه عبارة عن عدم الفعل واخرون قالوا انه عبارة عن فعل
الضد وكلا القولين يرد عليه الاشكال اما الاول فمن وجهين **ا** ان العدم ليس باثر والقدرة مبدأ للاثر
فلا يكون العدم حاصلا بالقدرة **ب** ان العدم باق من حيث انه حاصل ازلا والازلي لا يستند الى الفاعل
واما الثاني فمن وجهين ايضا **ا** انه يلزم ان لا يخلو الفاعل عن التأثير وهو باطل **ب** ان الله تعالى ان لم يكن
في الازل فاعلا للعالم او لضده وعلى التقدير الاول يلزم قدم العالم وعلى التقدير الثاني يكون العالم ممتنعا
لان ضده قديم فيستحيل عدمه فيستحيل وجود العالم ويمكن تكلف الجواب عن هذه الاشكالات **قال**
والعجز هل هو صفة وجودية جزم به الاشاعرة ونحن نتوقف **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان العجز صفة وجودية
تتميز بها ذات العاجز عن غيرها كما ان للقدرة صفة وجودية تتميز بها ذات القادر لان ذاتيهما متساويتان
وقد تعذر على احدهما الفعل فلابد من مميز وموجب هو العجز ونحن نقول العجز عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه
ان يكون قادرا **قال** ومنها كونه عالما لانه فعل الافعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو بالضرورة عالم والاولى
محسوسة **اقول** العالم هو المتبين للاشياء والدليل على كونه عالما انه تعالى فعل الافعال المحكمة وكل من كان
كذلك فهو عالم ينتج انه تعالى عالم اما المقدمة الصغرى فالحس يدل عليها فان مخلوقات الله تعالى اما بسائط
واما مركبات والبسائط اما فلكيات واما عنصريات اما الفلكيات فالحكمة فيها ظاهرة ولو لم يكن الا اشتمالها
على المصالح العائدة الى عالم العناصر بسبب قرب الشمس وبعدها فيحصل بسبب القرب الحر ويحصل بسببه نضج
الثمار وتكون النمو في عالم العناصر وبسبب البعد يحصل البرد فيحدث الغيوم والامطار اللذان هما سبب لحدوث
الابخرة وتكون المركبات واما العنصريات فان الحكمة فيها ظاهرة ولولاها لما حصل نوع الانسان فانها
مولدة

مولدة من عناصره واما المركبات فالحكمة فيها ظاهرة ايضا ولو لم يكن الا خلق الانسان لكفى كما قال
تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون واما الكبرى فضرورية **قال** فلانه تعالى قادر والقادر هو
الذي يفعل بالشعور فلابد وان **اقول** هذا دليل ثان على انه تعالى عالم وتقريره انه قادر وكل
قادر عالم اما الصغرى فقد مضى تقريرها واما الكبرى فلان القادر هو الذي يفعل بواسطة الداعي
والقصد الى احد الطرفين دون الآخر والقصد الى احد الطرفين مشروط بالعلم به بالضرورة فاذن
لا تتم القدرة الا مع العلم **قال** وهو ازلي لما مر **اقول** نعني به صفة العلم وتمام هذا البرهان الدال
على ازلية القدرة وتقريره ان نقول هاهنا ان نقول كونه تعالى عالما اما ان يكون هو نفس الذات او زائدا عليها
فان كان الاول فهي صفة قديمة وان كان الثاني فهي اما ممكنة او واجبة وعلى التقدير الثاني فهي
ازلية وعلى التقدير الاول لابد فيها من مؤثر فالمؤثر ان كان هو الذات بلا شرط واختيار فهي ازلية
وان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم القدم وان كان حادثا تسلسل لان علة حدوث ذلك
الشرط ان كان هو الذات بلا اختيار لزم القدم مع فرض الحدوث هذا خلف وان كان بواسطة الاختيار
لزم العلم بذلك الشرط فذلك العلم ان كان قديما فهو المطلوب وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه
واما ان كان المؤثر غير الذات لزم احتياج واجب الوجود الى غيره هذا خلف **قال** سؤال العلم امر
نسبي لابد من ثبوته والجواب لا يشترط عينا **اقول** هذا سؤال يرد على قولنا العلم ازلي وتقريره
ان العلم امر نسبي بين العالم والمعلوم والنسبة لا تثبت الا بعد ثبوت كلا المنتسبين فوجود العلم
ان لا يستدعي وجود المعلوم ويلزم من ذلك المقدم والجواب ان وضع النسبة يستدعي وضع
المنتسبين ولا يلزم منها ثبوت الخارجي فانا نعلم كثيرا من المعدومات وان لم تكن ثابتة في الخارج
قال وعالم بكل معلوم لانه يصح ذلك لانه حي والمقتضي ذاته ونسبتها الى الكل بالسوية
فيجب ان يعلم الكل **اقول** استدل على كونه عالما بكل معلوم بوجهين كما استدل في القدرة الاول
انه تعالى حي والحي يصح ان يعلم كل معلوم فالله تعالى يصح ان يعلم كل معلوم والمقتضي لهذه الصحة هي
ذاته لاستحالة انفكاك صفة عن ذاته ولاستحالة التسلسل ونسبتها الى جميع المعلومات بالسوية فيجب
منها ان يعلم كل معلوم والا لزم اما عدم علمه بشيء من المعلومات وهو باطل لما بينا من كونه تعالى عالما
واما الترجيح من غير مرجح وهو محال الثاني ان حملت صحة العلم بكل معلوم على الحي حمل الحد يستغنا كونه
حيا بهذا المعنى فان النزاع انما وقع فيه وان حملته على الخبر يستغنا صدقه فان الحي هو الذي يصح
ان يعلم في الجملة ولا يلزم من ذلك صحة ان يعلم بكل معلوم كما انا عالمون في الجملة وان لم يصح منا العلم

بكل معلوم فان سلمنا ان ذاته من حيث القبول متساوية النسبة الى جميع المعلومات لكن لا نسلم تساوي
نسبتها من حيث التأثير في صحة العلم بكل المعلومات ولا يلزم من حصول قبول العلم بكل معلوم وجوب العلم
بكل معلوم لانا نقول انا نعلم بالضرورة انه اذا صح نسبة العلم الى الماهية ببعض المعلومات لم يجب فيه ذلك
وان سلمنا ان ذلك محال في حقنا لكنه ليس بمحال في حقه تعالى لانه لذاته يقتضي العلم فوجب تعلقه بالكل
فلا نسلم ذلك وانما قلنا ان ذاته تقتضي قبول العلم بكل معلوم لان وجوب التأثير في ان يعلم كل معلوم قلنا
هذا باطل بالضرورة فان الانسان اذا قلنا ان الفاعل الذاتي لكل دائرة بعينه قال له العقلاء باسرهم اذا
كنت لا انك تعلم ما في دائرة بعينها علمت ما في دائرة ولولا حصول العلم الضروري بان المقتضي للعلم اذا كان
هو الذات وجب تعلقه بالجميع والا لما صح من العقلاء باسرهم ذلك قال ولانها صفة نفسية متى صحت
وجبت اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره انه تعالى يصح ان يعلم كل معلوم فيجب ان يعلم كل معلوم اما الصغرى
فقد مضى بيانها واما الكبرى فلان كونه تعالى بحيث ان يعلم كل معلوم صفة نفسية لامتناع انفكاكه
عن الغير والصفات النفسية متى صحت وجبت وقد مضى بيان ذلك في باب القدرة قال فان قيل
ان عنيتم بالحكمة مطابقة المنفعة من كل وجه فممنوع وان عنيتم من بعض الوجوه فلا يدل على
العلم كالنحل بها المحتذى اقول لما فرغ من الاستدلال على كونه عالما شرع في الاعتراض مع الجواب فقال
ان عنيت بالحكمة مطابقة المنفعة من كل وجه فلا نسلم ان الباري تعالى عالم بهذا المعنى فانه فعل
الله تعالى ما ليس مطابقا للمنفعة من كل وجه فان النار وان كان فيها منفعة لكن لا تخلو من ضرر
كاحراق ثوب الزاهد وكذلك خلق الكافر وان عنيت به مطابقة المنفعة من بعض الوجوه فلا نسلم
انه يدل على العلم فانه لا فعل من الافعال سواء كان يصدر من عالم او لم يكن الا وهو مطابق للمنفعة
من بعض الوجوه ثم انه ينتقض بالنحل والمحتذي فان النحل منها يفعل افعالا محكمة مع جهلها وكذا
الناس والمحتذي يفعل غيره بفعل فعلا محكما وليس بعالم قال سلمنا لكن نمنع انتفاء الواسطة اقول
هذا اعتراض ثان على كونه عالما وتقريره ان هذا انما يتم ان لو كان الله تعالى هو الفاعل للافعال
المحكمة ولكنه ممنوع فانه يجوز ان يكون الله تعالى فعل شيئا وهو غير عالم به ثم ان ذلك الشيء فعل الافعال
المحكمة فتكون الواسطة هي العالمة لا ذات الله تعالى قال وعارض بانه لو كان عالما فعلمه اما زائد فهو
محال فلا تعدد الواجب او افتقار وتركيب واما ليس بزائد فيكون مفهومهما واحدا اقول تقرير هذه
الشبهة ان نقول لو كان الله تعالى عالما فعلمه اما ان يكون زائدا على ذاته او لا فان كان زائدا فاما ان يكون واجب الوجود
او ممكن الوجود والاول باطل والا لزم ان يكون هناك معه واجب الوجود الذات وهو الصفة وهذا
خلف

خلف وهو لان الصفة مفتقرة الى الموصوف فلا تكون واجبة والثاني باطل لان المؤثر في ذلك الممكن
اما ان يكون غير واجب الوجود او ذات واجب الوجود والاول باطل والا لزم افتقار واجب الوجود
في صفة العلم الى الغير هذا خلف والثاني باطل لانه يلزم منه كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة له
وهو محال والا لزم وقوع التركيب لان نسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب ونسبة القابل
الى المقبول نسبة الامكان ويستحيل ان يكون الشيء الواحد نسبته الى الشيء الواحد نسبة الامكان
والوجوب فلابد وان يكون هناك شيء قابل وآخر فاعل وذلك يوجب التركيب والثاني وهو
ان يكون العلم نفس الماهية باطل ايضا والا لزم ان يكون مفهومهما مفهوما واحدا وكل من علم واجب
الوجود علم كونه عالما هذا خلف قال ولانه لو علم الواقع وجب او المعدوم امتنع ولا قدرة
اقول هذه شبهة ثانية وتقريرها انه لو كان عالما لم يكن قادرا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه اذا علم ان الشيء سيقع فلا يخلو اما ان يجوز ان لا يقع او لا يجوز والاول باطل والا لزم
انقلاب علمه تعالى جهلا والثاني يلزم منه وجوب ان يقع والواجب غير مقدور لان المقدور هو الذي
للقادر ان لا يفعله وان لا يفعل ليس للفاعل ان لا يفعله وكذلك اذا علم ان الشيء لا يقع استحال ان
يقع والمستحيل غير مقدور فلو كان الله تعالى عالما لم يكن قادرا واما بطلان التالي فظاهر كما مر في
باب القدرة قال ولانه تعالى ليس بعالم بالجزئيات والا لتغير حسب تغيرها اقول هذه شبهة
الفلاسفة فانهم زعموا انه تعالى لا يعلم الجزئيات والمراد من الجزئيات هنا انه لا يعلم ان المعلوم هل
وقع او سيقع او هو واقع الآن نعم يصح ان يعلمه مقرونا بسببه والزمان لا من حيث انه وقع او
سيقع مثلا يعلم ان عند وصول الشمس الى حد معين يقع التوسط بين الشمس والقمر الارض فيحصل الخسوف
وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعده ومعه ولا يعلم انه وقع الخسوف او سيقع او هو واقع
الآن هذا تقرير مقالتهم واحتجوا عليه بانه لو علم الجزئي لزم منه التغير في صفاته والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه اذا علم ان الكسوف المعين سيوجد فاذا وجد هل يبقى علمه بانه سيوجد او
يزول علمه ويتعلق به علم آخر بانه قد وجد فان كان الاول لزم الجهل وهو محال وان كان الثاني لزم تغير
العلم الاول ووجود علم آخر فيلزم التغير قال ولانه لا يعلم ذاته لانه لا نسبة بين شيئين اقول هذا
مذهب بعض القدماء زعموا انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلابد في تعلق العلم
من التكثر ولا تكثر للشيء مع نفسه فلا يتعلق علمه تعالى بذاته قال ولانه لو علم غيره لحصلت صور
متساوية غير متناهية كثيرة اقول هذا مذهب قوم آخرين من القدماء زعموا انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم

غيره قالوا لان العلم اما ان يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم او صورة مساوية للمعلوم في العالم والاول
باطل والا لزم ان لا يكون العالم عالما بذاته ولانه يلزم من وجود العلم وجود المعلوم فلا يتعلق العلم
بالمعدومات ولانه يلزم ان لا يكون علم ما جهلا لان الجهل يكون الصورة الذهنية غير مطابقة للامر الخارجي
فوجب ان يقال انما هو عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالما بغيره
لزم منه حصول صور كثيرة في ذاته تعالى وهو محال لانه يلزم منه ان يكون قابلا لتلك الصور وفاعلا
لها فان يكون الله تعالى محلا لمعلوماته المتكثرة وان لا يكون فاعلا لشيء الا بتوسط صورة في ذاته
وكل ذلك محال فاذن يستحيل ان يعلم غيره قال ولانه ليس بعالم بما لا يتناهى والا فهو يحصره اقول
هذا منع لمطلوب اخر من الاوائل وهو انه تعالى ليس بعالم بما لا يتناهى لان المعلوم يتميز عن غيره
والا لم يتعلق به العلم دون غيره لانه لا يكون هناك اثنينية فلا غيرية هنا خلف والتميز عن غيره بخصوصه
لانه لا يكون غيره فاذا جاء عنه فيستحيل تعلق العلم بما لا يتناهى قال والجواب عنه تعلق والزنود
والمحتقنة اقول هذا جواب السؤال الاول وهو الاستفسار عن معنى الحكم فقال المعنى به مطابقة
المنفعة من حيث هي اعني كون الشيء مطابقا للمنفعة المطلوبة منه مثلا احكام السكين مطابقته
للمنفعة المطلوبة منه وهو القطع وان ترتب عليه شيء اخر والزنبور والمحتدي عالمان بما يصدر عنهما فلا
يتجه نقضا قال والواسطة منتفية بالاجماع ولانها لو ثبتت كان المؤثر هو الله تعالى بالاختيار
وهو عالم وفيه اشكال اقول استند في دفع الواسطة الى الاجماع لعدم برهان قاطع على ذلك وذكر بعض
المحققين في دفع الواسطة شيئا اخر فقال ان الواسطة من جملة العالم فيكون الله تعالى مؤثرا فيها
بواسطة القدرة فيكون عالما بها وفيه نظر فانا نمنع ان يكون الله تعالى مؤثرا في تلك الواسطة بالاختيار
بل يجوز ان يكون الله تعالى موجبا لتلك الواسطة وتلك الواسطة تكون مختارة في ايجاد بقية العالم و
عالمة به وهاهنا يفتقر المتكلمون المستدلون على نفي الواسطة الى بيان امتناع وجود موجب
فالاولى الاعتماد على الاجماع قال قوله لو كان زائدا لتركبت قلنا ممنوع لجواز ان القبول والفعل واحد
اقول هذا جواب المعارضة الاولى وتقريره ان نقول لم لا يجوز ان يكون علمه زائدا على ذاته
ويكون المؤثر فيه هو ذاته ولا استبعاد في ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقولكم نسبة الفاعل
نسبة الوجوب ونسبة القابل نسبة الامكان قلنا مسلم ولا استحالة في اجتماع النسبتين للشيء الواحد
بالقياس الى شيء واحد باعتبارين متغايرين والقبول سلمنا انه لا بد من التغاير لكن لم لا يجوز ان يقال
الفاعل من حيث انه فاعل مغاير للقابل من حيث انه قابل فتكون الذات واحدة والتغاير حصل باعتبار
الغير

الفعل والقبول وهذا النوع من التغاير كاف في تعدد النسب للامكان والوجوب فالحاصل ان الذات
التي عرض لها القبول والفعل شيء واحد ومتغاير بنوع من الاعتبار قال وعن الثاني ان العلم تبع
للقدرة والمعلوم فلا يؤثر فيهما اقول هذا جواب الشبهة الثانية وتقريره ان العلم بالواقع تبع
للقدرة عليه وكذلك العلم بالعدم تبع للعدم الذي هو تبع للقدرة عليه فلا يكون مؤثرا في الوقوع
ولا في العدم ولا يعني بالتبعية هاهنا التأخر عن الوجود بل ان العلم انما يتعلق بوجود زيد على صفة
يجب ان يكون زيد مفروضا بتلك الصفة حتى يتعلق العلم به والوجوب والامتناع امران لاحقان
بعد ثبوت العلم الذي هو بعد ثبوت المعلوم في الفرض لا سابقان فلا ينافيان الامكان المقتضي
للقدرة ولا يستبعد ان يكون العلم تابعا وهو متقدم فان الحكاية تتقدم على المحكي فهكذا يجب
ان يفهم هذا الموضع ليندفع به جميع ما يشكل به المغالطون في هذا المقام قال وعن الثالث انه
لا يجيء الحسين وهو ان التغير في التعلقات وعن قول من قال من المعتزلة والاشاعرة بان العلم بالاستقبال
علم بالحال اذا وجد فهذا حال والا لقام مقامه وكان الاول غير مشروط بالوقوع بخلاف الثاني
اقول هذا جواب الثالثة وقد اختلف المتكلمون في الجواب فقال قوم ان التغير في التعلقات
وهو مذهب ابي الحسين ويجعل العلم صفة حقيقية تستلزم التعلق بالمعلوم وعند تغير المعلوم يتغير
التعلق فلا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية كالقدرة على تحريك جسم فانه اذا عدم الجسم كان
القادر قادرا على تحريك مساويه وان عدم التعلق الذي بينه وبين الجسم الاول ولا يضر عدم
الاول في ذلك وهذا وان كان اقرب ما يقال هنا الا انه لا يخلو عن نظر فان العلم يستدعي الحالة
فلا يتعلق بمتعلقة وقال اخرون وهو مذهب ابي هاشم ان العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه
علم بوجوده اذا وجد وبيان ذلك انا اذا علمنا ان عند راس الشهر يقدم زيد ثم جاء
راس الشهر فانه يعلم بقدومه بذلك العلم الاول من غير تجدد علم اخر وقد رد على هؤلاء القوم مقالتهم بوجهين
ا ان العلم بان الشيء سيوجد لو كان هو العلم بالوجود اذا وجد لقام مقامه وسد مسده و
التالي باطل فالمقدم مثله ب ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بالعدم الحالي والعلم بالوجود
غير مشروط به فهما متغايران واما ما ضربوه من المثال فغير صحيح لان من علم ان عند راس الشهر يقدم
زيد لا يكفيه علمه بقدوم زيد عند راس الشهر وتحصل حتى يتجدد له علم ثالث بمجيء زيد حتى
انا لو فرضناه غير عالم بدخول الشهر لم يعلم بقدومه زيدا اذا قدم قال وعن الرابع انه يكفي نوع ما من التغاير
اقول هذا جواب بعض احال علم الشيء بذاته بالاكتفاء بالمغايرة ولو بوجه ما والمغايرة هاهنا حاصلة

فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في هذا الموضع وهو صفة
العلم متوقف على التغاير فلو كان التغاير انما يحصل بكون الذات عالمة وعالمية الذات لا يحصل الا بالعلم لزم
الدور قال وعن الخامس ان العلم ليس بحصول صورة مساوية والا لكان الذهن حارا واجتمعت الامثال عند العلم
بنفسه اقول هذا جواب الشبهة الخامسة وهو ان العلم لا يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم
وبيانه من وجهين ا ان من علم الحرارة ان تحصل في ذهنه صورة مساوية للحرارة فيكون الذهن حارا
وان من علم المقادير العظام ان تنتقش مع صغره بالعظيم وهو محال ب انه يلزم منه اجتماع الامثال عند
علم الواحد بنفسه وهو محال والجواب عن ذلك ان العلم هنا لا يستدعي حصول الصورة وبه يندفع ما الزمناه
من الاشكال قال وعن السادس انه يعلم كما هو اقول هذا جواب الشبهة السادسة وهو ظاهر فانه يعلم
الشيء على ما هو عليه فان كان متناهيا تعلق به العلم كذلك وان كان غير متناه تعلق به العلم كذلك ولا يلزم
من ذلك تناهيه فان التمييز كما يكون في المتناهي يكون في غير المتناهي قال ثم تقبل حصول العلم مع بقاء
على الوجوه ... ونفيه امر اقول الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون والاول اما ان يكون مطابقا
او لا يكون والاول اما ان يكون ثابتا او لا يكون فالجازم المطابق الثابت هو الاعتقاد العلمي والخالي
عن الثابت هو اعتقاد المقلد والخالي عن المطابقة هو اعتقاد الجاهل والذي لا يكون جازما فالراجح هو
الظن والمرجوح هو الوهم والمساوي هو الشك وليس من قبيل الاعتقاد اذا عرفت هذا فنقول اختلف
الناس في حد العلم فقال قوم انه غني عن التعريف وهو حق واستدلوا عليه بان العلم بعلمي بوجودي
علم بديهي وهذا العلم الخاص مسبوق بالعلم الكلي فيكون العلم الكلي بديهيا وقد عرفت ما في هذا في
باب الوجود انفا وقال آخرون انه بعد احتاجوا في حده فقال قوم هو اعتقاد الشيء على ما هو
به وقال آخرون انه صفة تقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين وقال بعضهم انه حصول صورة مساوية
للمعلوم في العالم وقد عرفت ما فيه ثم ان هذه الصورة تارة تقارنها حكم واخرى عدمه فيقال للاول تصديق
وللثاني تصور وقد ... على الاول الثاني قال وهو عرض وكذا الصورة عند الشيخ وقيل هو جوهر
لما مر من تفسيره وقيل عرض وجوهر وهو فاسد اقول اختلف الناس في العلم فالمحققون من المتكلمين
والاوائل قالوا انه عرض لا يقوم بنفسه بل يفتقر الى محل يقوم فيه وهو من انواع الكيف اما اذا حصلت له
صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا شك في ان العلم بالعرض عرض ايضا بقي الاشكال على هذا في العلم
بالجوهر فقال الشيخ ابو علي ابن سينا انه عرض ايضا لافتقاره الى محل يقوم فيه هو ذات العالم وقال آخرون
انه جوهر لان معنى الجوهر هو الذي اذا وجد في الاعيان كان لا في موضوع وهذه الصورة اذا وجدت في
الاعيان

في الاعيان كان لا في موضوع وهذه الصورة اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا خطا
فان هذه الصورة مثال للجوهر ليست نفسه ولا مساوية له في حقيقته ووجودها في الاعيان انما يكون
لوجودها في موضوعها الذي هو النفس وذهب قوم غير محققين الى انها جوهر لما مر وعرض لاتصافها
بهذا الاسم من الاول وفساده ظاهر قال وهل يتعلق بمعلومين في الحال اذ ليس كذلك ثبت
الاضافات والصورة بحالها وانك اقول اختلف المتكلمون في العلم هل يصح تعلقه بمعلومين ام لا فذهب
قوم الى انه قد يتعلق بمعلومين وآخرون منعوا من ذلك حجة الاوائل انه لو وجب في كل معلوم ان يكون له علم
على انفراده لزم ان يكون لله تعالى علوم غير متناهية والتالي باطل لما تقدم منه والشرطية ظاهرة وبيان
بطلان التالي ان وجود ما لا يتناهى محال خصوصا اذا كان بين افراده ترتيب عقلي وهو حاصل هنا فان
العلم بالشيء والعلم بالعلم بالشيء امران احدهما مترتب على الآخر وكذلك الى ما لا يتناهى فهو الممتنع واما الآخرون
فقالوا ان العلم الصورة المساوية للمعلوم في العالم ولا شك في استحالة مساواة الشيء الواحد للشيئين
واما المضافة بين العالم والمعلوم فلا شك في وجوب تغاير الاضافة عند تغاير المضاف اليه
قال وهل يختلف باختلافه يبتنى على الاضافة اقول اختلف الناس في العلم المتعلق بالمعدومات
المختلفة هل هو مختلف فقال قوم باختلافه وآخرون ذهبوا الى عدم الاختلاف والحق ان نقول
ان كان العلم هو الصورة المساوية فلا شك في اختلافه عند اختلاف المعلوم وان جعلناه
اضافة فان قلنا ان اختلاف المضافات يوجب اختلاف الاضافات فلا شك في اختلافه
والا جاز ان لا يكون مختلفا قال والعلم منه فعلي وانفعالي وعلم الباري تعالى فعلي اقول الاول
العلم قد يكون سببا لوجود المعلوم كمن حصل في ذهنه صورة نقش غير موجودة في الخارج و
فعل ما يطابق تلك الصورة في الخارج وقد يكون مستفادا من الامر الخارجي ويقال للاول علم
فعلي وللثاني علم انفعالي وعلم واجب الوجود يستحيل ان يكون من قبيل القسم الثاني فاذن علمه
تعالى فعلي اولا فعلي ولا انفعالي قال والعلم بالشيء على الوجه الاكمل علة لوجوده وهو معنى
العناية اقول ذهب الحكماء الى انه تعالى لا يفعل لغرض ثم انهم رأوا النظام في العالم مستمرا على
وجه يستحيل استناده الى الاتفاق والعبث فاثبتوا له نوعا سموه عناية اعني علمه تعالى بما هو فيه وقالوا
العناية علم واجب الوجود تعالى بذلك النظام على الوجه الاكمل وهو سبب الوجود قال ومنها كونه
مريدا ... عند الامكان الارادة والكراهة هو الداعي والصارف وهما نوعان من العلم ...
الشيئان زائدة عليهما شاهدا لا غائبا ... المعتزلة والاشاعرة اثبتوهما شاهدا وغائبا قال

اختلف المسلمون في الارادة بعد اتفاقهم على وصف الله بكونه مريدا فذهب جماعة من المتكلمين الى ان الارادة
عبارة عن الداعي الذي هو العلم بمصلحة الفعل والكراهة عبارة عن الصارف الذي هو العلم بمفسدة الفعل
وقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان الارادة والكراهة هما العلم في حق الله تعالى وزائدان في حقنا وجمهور
المعتزلة والاشعرية اثبتوا الزائد في حقنا وفي حقه وقد ذهب النجار الى ان معنى الارادة في حقه انه غير مغلوب
ولا مستكره في افعاله وقال الكعبي ان الارادة لافعاله كونه عالما بها وفي افعال غيره كونه امرا بها **قال**
لان افعاله مختصة باوقات مع جواز غيرها فلا بد من مخصص غير القدرة الموجبة حسب والعلم التابع
اقول هذا دليل على كونه تعالى متصفا بالارادة وتقريره ان افعاله مختصة باوقات مع جواز تقدمها
قبل تلك الاوقات وبعدها فلا بد من مخصص وذلك المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان القدرة
شأنها الايجاد لا غير وهو ممكن في جميع الاوقات فلا تصلح للتخصيص واليه اشار بقوله الموجبة حسب ولا يجوز
ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع في وقت معين تابع للوقوع في ذلك الوقت فلا يجوز ان يكون هو العلة
الموجبة للوقوع فيه واليه اشار بقوله التابع **قال** فان قلت لا نسلم تساوي الاوقات سلمنا لكن ترجيح بلا
مرجح كما هو عندكم سلمنا لكن القدرة متعلقة بوقت لذاتها سلمنا لكن علم مصلحة الفعل مرجحة وتجامع
التبعية سلمنا لكن الارادة لا تصلح للتخصيص فان معها ان امكن الترك افتقر الى مخصص والا كان موجبا
اقول لما فرغ من الاستدلال شرع في الاعتراض وهو من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض
فبان منع تساوي الاوقات فانه يجوز ان تكون الاوقات مختلفة ولا يلزم من صحة وجود الفعل
في بعض الاوقات صحة وجوده فيما يخالفه وايضا فلو سلم تساوي الاوقات لكن لا نسلم انه يفتقر
الى المخصص فانه يجوز ان يرجح ايجاد العالم في وقت دون اخر لا لمرجح كما هو مذهبهم في باب
القادر سلمنا انه لا بد من مرجح لكن لم لا يجوز ان يكون هو القدرة قوله القدرة شأنها الايجاد فقط
لم لا تقتضي القدرة الايجاد في وقت معين دون غيره لذات القدرة سلمنا لكن لا نسلم ان الارادة
صالحة للتخصيص فان مع هذه الارادة اما ان يمكن الترك او لا يمكن فان امكن لم تكن الارادة كافية في التخصيص
بل لا بد من مرجح اخر وان لم يمكن لزم كونه تعالى موجبا وهو محال **قال** ويعارض بانه تعالى لو كان
مريدا لكان مريدا لذاته كالعلم فيريد ما اراده زيد وضده الذي اراده عمرو ولو كان بارادة محدثة فان
حلت فيه كان محلا للحوادث او في غيره فهو صفة له لا في محل وهو محال لاحتياجها الى مريد ايضا والا دار او
التسلسل ولو كان بارادة قديمة لم يكن تعلقها بالبعض اولى من الكل قياسا على العلم ولانه يكون ناقصا
اقول هذا هو النوع من الاعتراض وهو من حيث المعارضة وقد ذكر ههنا شبهتين الاولى لو كان مريدا
لكان

لكان اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة محدثة او بارادة قديمة والكل باطل اما الاول فلان المريد
لذاته لا اختصاص له بمراد دون مراد فاما ان لا يريد شيئا وهو ينفي الارادة او يريد الكل وذلك يستلزم
ارادة الضدين اذا اراد احدهما زيد والاخر عمرو واما الثاني فلان تلك الارادة الحادثة اما ان تكون
حالة في ذاته او في غيره او لا في محل والاول باطل لانه يلزم منه كونه تعالى محلا للحوادث والثاني يلزم منه
ان يكون ذلك الغير هو الموصوف بتلك الصفة لا ذاته تعالى والثالث يلزم منه وجود عرض لا في محل
وهو غير معقول وايضا فلو كانت الارادة محدثة لزم منها التسلسل لان حدوثها في وقته دون وقت اخر
لم يكن لمرجح استند الا بالارادة فان كان المرجح هو الاول لزم التسلسل واما الثالث فلانه لو كانت تلك
الصفة قديمة لم تكن مختصة بمراد دون مراد بالقياس على العلم القديم فانه واحد يتعلق بجميع المعلومات و
يلزم المحذور الذي سلف الشبهة الثانية انه تعالى لو كان مريدا لزم ان يكون ناقصا لذاته فان المريد
هو الذي يفعل ما هو الاولى به والاحسن ان يفعله فيكون مستفيدا لهذه الاولوية من الفعل فيكون ناقصا
لذاته تعالى عن ذلك **قال** فالجواب ان الفعل متى كان ممكنا في بعض الاوقات فهو ممكن في الكل والا
انقلبت الحقائق قوله ترجيح بلا مرجح قلنا هذا باطل بالضرورة قوله القدرة مرجحة قلنا القدرة انما
تتعلق بالفعل لانه ممكن وهو في الكل كذلك قوله علم مصلحة الفعل مرجحة قلنا يجوز ان يكون فعله من كل
مصلحة ولان المصلحة اللازمة للفعل لا تختص بوقت او عارضة فيفتقر الى مخصص لها في وقت دون وقت
فهو الخلاف في المراد ان امكن ان نفسرها بالنظر الى الذات ممكن وواجب بالنظر الى الارادة قوله لو كان مريدا
لذاته لاراد الكل قلنا ممنوع والقياس يفتقر الى الجامع مع ضعفه والنقصان خطاء لو اراد به قد بيناه
مر **اقول** اما الجواب عن اختلاف الاوقات فان نقول انا نعلم بالضرورة خلاف ذلك وانه متى صح وجود
الفعل في وقت فانه يصح وجوده في كل الاوقات والا لزم انقلاب الحقائق وهو انتقال الشيء من الامكان الى
الامتناع واما الجواب عن الترجيح بلا مرجح فان نقول هذا باطل بالضرورة ولا شيء اجلى من قولنا الممكن
لا يترجح بذاته فيفتقر في الترجيح الى المرجح ومن جوز الترجيح من غير مرجح للقادر استند عليه بابطال الارادة واما
اسناد المرجح الى القدرة فبطلانه ظاهر واما الجواب عن العلم فمذهب ابي الحسين ان العلم بالمصلحة هو الارادة
في حقه واما من جعل الارادة امرا زائدا على العلم فلا بد له من تخلف الجواب وهو من وجوه **ا** انه يجوز
ان يكون الفعل والترك كل واحد منهما قد اشتمل على نوع المصلحة فلا يكفي العلم بالمصلحة في الايجاد والا لزم اجتماع
الوجود والعدم **ب** ان المصلحة اما ان تكون لازمة للفعل او لا تكون فان كانت لازمة كان تخصيص ايجاد
الفعل في وقت دون وقت مع كون المصلحة يمكن حصولها في كل الاوقات لكونها لازمة ترجيحا من غير مرجح وان

كانت عارضة فيفتقر الى مخصص في ايجاد تلك المصلحة في وقت دون وقت وايضا فنسبتها الى هذا الفعل دون
غيره فانه تعالى ج ان العلم بالمصلحة تابع لوجود المصلحة في ذلك الوقت الذي هو تابع لوجود الفعل في ذلك الوقت
فان المصلحة تابعة للوجود الذي هو تابع لعلة تخصيصه بذلك الوقت فلو كان علة تخصيصه هو العلم لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب واما الجواب عن الخبر فظاهر وذلك لان الوجوب لاحق لا يؤثر في الامكان السابق
فلا يقدح في القدرة والوجوب بالارادة كالوجوب بالعلم واما الجواب عن كيفية ارادته فلانا نقول لم
لا يجوز ان يكون مريدا لذاته قوله يلزم ارادته كل مراد قلنا ممنوع والقياس على العلم لا يفيد اليقين
وان سلمنا ارادته كل مراد لكن انما يلزم ارادة كل مراد وارادة مراد زيد ومراد عمرو فتكون ارادته لما
لا يمكن ارادته به واما الجواب عن النقصان فان نقول ان حدوث النقصان والكمال خطابي لا يفيد
اليقين **قال** ومنها كونه متكلما ومعناه وجد حروفا واصواتا في جسم تدل على معان لان كل عاقل
يسبق هذا الى فهمه ويكذب ما يناقضه **اقول** المتكلم عند المعتزلة من فعل الحروف والاصوات في جسم من
الاجسام الدالة على معان وليس الكلام عندهم الا الحروف والاصوات فاما الاشعرية فعندهم الكلام هو
الطلب وهو معنى قائم في النفس تدل عليه العبارات وهو غير العلم والارادة والمتكلم من قام به ذلك
المعنى النفساني ثم زعموا ان الكلام شيء واحد ليس بخبر ولا نهي ولا استفهام بل هذه معان عارضة لذلك
المعنى والحق ما قاله المعتزلة ويدل عليه سبق ما ذكروه الى افهام العقلاء من غير العلم بالمعنى ولا اصل هذا لا
يعقلون الا من يتكلم والطلب النفسي ذكره الاشاعرة ان عنوا به معنى آخر فلا نسلم ثبوته **قال** ويدل
عليه الاجماع **اقول** الدليل على كونه تعالى متكلما اجماع الانبياء وقوله وكلم الله موسى تكليما **قال** والاشعري
اثبت معنى قائما في النفس سماه كلاما وهو غير معلوم **اقول** قد عرفت ما ذكره الاشاعرة ولا ما ذكروه
بانه غير متصور والتصديق يستدعي سبق التصور **قال** سؤال الاجماع متوقف على صدق الرسول
المتوقف على الكلام فيدور ولانه متكلم بكلام اما ان يكون قديما فيلزم الكذب او حادثا فيه فيكون محلا
للحوادث او في غيره فيكون صفة جواب صدق الرسول لا يتوقف على كلامه بل على المعجز سواء كان
عين كلام او كلاما لا من حيث هو كلام بل من حيث الاعجاز وكلامه حادث لا فيه وهو موصوف به اذ
معناه من فعله **اقول** الاجماع انما يعلم كونه حجة بالقرآن لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
وغيره من الآيات وبقول الرسول لا تجتمع امتي على الخطأ وغيره من الاخبار فيكون الاجماع متوقفا على
الرسول المتوقف على الكلام فاما الاستدلال بالقرآن على النبوة فيلزم الدور فهذا وجه الاعتراض على المقدمات
ثم عارض بانه لو كان متكلما لكان كلامه اما ان يكون قديما او حادثا فعلى التقدير الاول يلزم الكذب
في لزوم

في قوله انا ارسلنا نوحا انا انزلناه وغير ذلك مما لا يكاد يحصى عدده والثاني حادث فاما ان يكون حالا
فيه فيلزم ان يكون محلا للحوادث او في غيره فيكون ذلك الغير هو المتصف بالكلام دونه واجاب
عن الاول بان صدق الرسول يتوقف على المعجز وهو امر غير الكلام فينتفي الدور وان جعلنا انه يتوقف
على القرآن من حيث هو معجز اندفع الدور واجاب عن الثاني بان كلامه حادث لا في ذاته بل في غيره
فيكون ذلك الغير هو الموصوف به لا ذاته لان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام
كما ان الضارب من فعل الضرب لا من قام به الضرب **قال** وهو حادث لانه مركب يتقدم بعض اجزائه
على بعض وللسمع **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الكلام حادث واما الاشعرية فقد ذهبوا الى ان
الكلام بالمعنى الذي ارادته المعتزلة حادث وبالمعنى قديم اما الحنابلة فقالوا ان الحروف والاصوات قديمة
واحتجت المعتزلة بالعقل والنقل اما العقل فلان الكلام مركب من الحروف والاصوات المتتالية التي لا توجد
دفعة واحدة فالسابق من الحروف حادث لسبق تقدمه بالتقدم واللاحق حادث لسبقه فان القديم لا يسبق
فالمركب بالضرورة حادث واما النقل فقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وصف الله الذكر بالحدث
والذكر هو القرآن لقوله وانا نحن نزلنا الذكر **قال** احتج الاشعري بانه صفة له فتكون قديمة وجوابه
صفة اضافية والمعنى ان عني به العلم فمسلم والا فغير معقول **اقول** الاشعري احتج على قدم الكلام
بانه صفة لله تعالى فلا تكون حادثة والا لكان محلا للحوادث لذاته والجواب ان الصفات منها حقيقية
تلزمها الاضافة كالقدرة والعلم ومنها اضافية محضة كالاولية والآخرية والخالقية والرازقية فالقسم
الاول ليس بحادث واما القسم الثاني من الصفات فانها حادثة لا في ذاته تعالى والكلام في الصفات
الاضافية اذ معنى التكلم من فعل الكلام واما المعنى فان عني به العلم فمسلم وان عني به معنى آخر
فغير معقول **قال** ومنها كونه صادقا لان الكذب قبيح ولان النبي اخبر بذلك **اقول** اتفق ارباب
الملل على كونه تعالى صادقا واحتجت المعتزلة على ذلك بان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فلا يفعل
الكذب اما الصغرى فادعوا فيها الضرورة واما الكبرى فسيأتي بيانها واحتجنا بان النبي اخبر بكونه صادقا
فيجب المصير اليه وقد احتج الاشعري على ذلك بوجهين الاول انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما
ومستحيل صدقه والثاني ان الكذب صفة نقص وهو على الله محال والوجهان ضعيفان اما الاول
فلانه مبني على ثبوت الكلام النفسي وكونه قديما وهما ممنوعان على ما مر ولو سلم ذلك لكان للمدعي
ان الكذب انما يعرض للخبر ومعنى الكلام النفسي الازلي حقيقة واحدة ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا
وانما هذه امور عارضة له عند وجود التعلقات [illegible] ان يكون

صادقا فاذا اخبرنا بانه لا كاذب ولا متكلم بالكذب فهو صادق في ذلك لكنه معارض بمثله فانا نقول لو كان صادقا لامتنع منه الكذب
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان من نص على ان قول العالم ليس بقديم
كان بالضرورة قادرا على ان يقول العالم قديم سلمنا لكن هذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفساني صدق
وليس يدل على ان هذه العبارات الدالة على المعاني النفسانية غير كذب لا يقال هذا وارد على المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقليين فان الوثوق بوعده ووعيده لا يحصل الا بتجويز الخلف والاخبار الكاذبة في
الوعد والوعيد فان الله تعالى لحكمته يجب عليه ازاحة علل المكلف ومع تجويز الخلف والكذب يكون عذر
المكلف في التكليف قائما وهذا نقض للغرض من التكليف واما الثاني فلان كون الكذب نقصا انما يعلم
بالنقل وهو اعتراف بالحسن والقبح العقليين وبالنقل ويلزم منه الدور لان كون الكذب نقصا انما يعلم
بالنقل اذ لا يعلم الا بصدق المنقول عنه اذ لا يعلم الا به ومع الكذب لا يعلم الا به فتوقف
الكلام كون الكذب نقصا **قال** ولقائل ان يقول لا يلزم الدور لتوقف صدقه على التصديق اياه والتصديق
اخبار يحتمل الصدق والكذب جواب تصديق الله تعالى بلا يكون بالكلام ولان صدقه متوقف على
كونه هذا رسوله وهو انشاء **اقول** هذا سؤال على الاستدلال لقبول الرسول على الصدق ان
قول الرسول متوقف على صدقه وصدقه متوقف على تصديق الله تعالى اياه وتصديق الله تعالى عبارة
عن اخبار الله تعالى بكونه رسولا له حقا والاخبار يحتمل الكذب فلا يكون دالا على التصديق الا اذا
علمنا ان اخباره تعالى عن رسالته صدق فحينئذ يلزم الدور والجواب ان تصديقه تعالى
لا يكون بالكلام بل بخلق المعجز عقيب الدعوى وان سلمنا ان تصديقه يكون بالكلام لكن لا بالخبر بل بقوله
هذا رسولي فانه كاف في التصديق وهذا انشاء لا يحتمل الصدق والكذب فلا يلزم الدور **قال**
تتمة الصوت مدرك بالحس ونقل عن النظام انه جسم وهو خطأ لانه مبصر وباق ولانا ندرك الطول
والعرض العميق فان كانت هي الجسم فالمقصود وان حصل في الجوهر لا تمتنع تعدد المحال فيلزم الانقسام في
نظر **اقول** لما فرغ من البحث في الكلام اراد ان يبحث عن جنسه اعني الصوت وهو مدرك بحاسة السمع
ونقل عن النظام انه جسم وهو خطأ من وجهين الاول ان الجسم مبصر والصوت غير مبصر الثاني ان الجسم
باق والصوت غير باق وهذان القياسان من الشكل الثاني ينتجان ان الجسم غير الصوت وبين صغرى
القياس الاول بانا ندرك الطول والعرض والعمق فهذه المقادير اما ان تكون نفس الجسم او حالة فيه
والاول هو المطلوب والثاني باطل لان الجسم مركب من الجواهر الافراد على ما يأتي فالطول ان حل في
الجوهر الفرد لزم انقسامه وهو باطل وان حل في جوهرين واكثر لزم ان يكون العرض الواحد حالا
في محال

في محال متعددة وهو محال والالجاز ان يكون الجسم الواحد حالا في محلين وهذا عندي ضعيف اما اولا
فلانا نمنع ان يكون الجسم من الجواهر الافراد واما ثانيا فلانا لا نسلم ان حلول العرض في المركب يستلزم حلوله
في افراده واما ثالثا فلانا نقول لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالجواهر المتعددة ويكون كل واحد
من افراد تلك الجواهر محلا لبعض اجزاء هذا العرض ويكون هذا العرض منقسما واما رابعا فلانا نقول
لو كان الطول نفس الجوهر لزم اتحاد الاجسام بل هو مختلف باختلاف الجواهر في سمتها والتأليف
عرض فيكون ما ذكره في هذا العرض **قال** ولانها ممكنة اولا لكنا انا ندرك الصوت كذلك **اقول** لما كان
بيان الكبرى في القياس الاول ظاهرا اعرض عنه وشرع في بيان صغرى القياس الثاني بان الاجسام
في الزمان الاول فتكون ممكنة في الزمان الثاني والا لزم انتقال الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهذا خلف فثبت انها يجوز عليها البقاء واما الصوت فلا يجوز عليه البقاء بالضرورة
وفي هذا الكلام منع دقيق ذكرناه في كتاب المناهج **قال** ولا يتوقف في ادراكه على وصول الهواء الى سطح
الصماخ للسماع من وراء الجدار ولادراك جهته خلافا للحس **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان الصوت
انما يسمع بواسطة التموج للهواء الحاصل بسبب القلع والقرع الواصل الى سطح الصماخ واكثر جماعة من المتكلمين
ذلك واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو توقف السماع الى وصول الهواء الى سطح الصماخ لما ادركنا
من وراء الجدار الصوت على هيئته فانه من المحال ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صدم الجدار
له ونفوذه في مسامه **ب** ان الحواس على قسمين منها ما يختص بالملاقاة كالذوق واللمس والشم
ومنها ما يختص بالمباينة كالابصار والنوع الاول لا يحس بجهة المحسوس والنوع الثاني يدرك جهة
المحسوس فلو كان السماع انما يحصل بالتموج الواصل الى الصماخ لكان من قبيل النوع الاول فكان
السامع لا يدرك جهة الصوت ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله **قال** وليس بباق بالضرورة
واحتجاج الاشعري بانه عرض لا يبقى ضعيف لكبراه **اقول** ادعى المحققون في الصوت عدم
البقاء والتجاؤا فيه الى الضرورة واما الاشعري فقد احتج بان الصوت عرض والعرض لا يبقى لاما مر و
الكبرى فيه ممنوعة لما بينا **قال** والحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تمييزا
في المسموع **اقول** الحرف من الكيفيات المسموعة وهو عارض لكيفية اخرى هي الصوت يوجب له
الامتياز عن صوت آخر لا مطلقا بل في المسموع والحرف اما صوت وهو جزء من الدالة الذي لا
يوجد الا في زمان اما صامت وهو ما عداه فمنه ما يعرض في آن واحد كالباء والتاء والقاف والطاء
ومنه ما يحصل في آن على سبيل الظن كالخاء ومنه ما يحصل في زمان كالسين والشين فانها تتشابه متماد

الصوت واما الحار والحلو فانها تأتي متوالية في انات متعددة فيجمعها السمع حرفا واحدا قال ومنها
كونه تعالى حيا ومعناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لانه عالم قادر فهو حي أقول معنى الحي عند المحققين انه
الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولما ثبت كونه قادرا عالما كان بالضرورة حيا وعند جماعة من المعتزلة و
الاشاعرة ان الحيوة صفة زائدة على ذاته لانه لولا اختصاص ذاته بها لاجلها صح ان يقدر ويعلم ثبت
لها تلك الصفة فذلك الامر هو الحيوة وهو ضعيف لانه يلزم منه التسلسل قال ومنها كونه تعالى سميعا
بصيرا ومعناه انه عالم بالمسموع والمبصر وانه حي لا آفة به ويدل عليه الاجماع وانه عالم بكل معلوم أقول
اتفق المسلمون على كونه تعالى سميعا بصيرا واختلفوا في معناه فذهب الكعبي وابو الحسين البصري الى ان معناه
انه عالم بالمسموع والمبصر وذهب جماعة من الاشاعرة وجمهور المعتزلة والكرامية الى انهما صفتان زائدتان
على العلم وفسره بعضهم بانه حي لا آفة به ويدل على كونه سميعا بصيرا بالمعنى الاخير الاجماع وبالمعنى الاول
كونه عالما بكل معلوم فيدخل تحته المسموع والمبصر قال ومن قال انهما الكمال فقد احال للقياس
والانتقاد أقول استدل جماعة من الاشاعرة على انه سميع بصير بانهما صفتا كمال وضدهما نقص وهو
على الله محال وهذا ضعيف اما اولا فلانا لا نسلم انهما صفتا كمال والقياس على الشاهد ضعيف فانه لا
يفيد اليقين ولانه ينتقض بالتلذذ والتشهي والشهوة وغير ذلك واما ثانيا فلان الله لا يستفيد الكمال
من هاتين الصفتين بل هو كامل لذاته قال وسؤال الادراك انه نفس الذات او صفة قديمة او محدثة
والاولان محالان لتوقفهما على المدرك لانهما اضافية والثالث كذلك لانه ليس محلا للحوادث ولان السمع
والبصر انما يكونان بالالات جوابه الاول صفة قديمة وتعلقها حادث والثاني انا لا نشترط
الالات أقول تقرير السؤال الاول ان يقال الادراك اما ان يكون نفس الذات
او امرا زائدا عليها فان كان الثاني فاما ان يكون قديما او حادثا والاول والثالث وهو ان يكون نفس
الذات لا شك في بطلانه والا لزم قدم المدرك لان الادراك نسبة واضافة تستلزم وجود
المضافين والثالث باطل لانه ان كان حالا فيه لزم ان يكون محلا للحوادث وهو باطل وتقريره
من صفته السؤال الثاني ان السمع والبصر انما يكونان بالالات والله تعالى ليس له الة فالادراك
لا يكون مدركا والجواب عن الاول ان الادراك الالات على ما مر بيانه قال وهل هو زائد على
العلم في حقه منعه ابو الحسين واثبته الجبائيان والسيد المرتضى والاشعري والخوارزمي لابي الحسين ان
كان هو العلم فذاك المقصود او الاحساس فمحال في حقه وغيرهما غير معقول وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم
تعقله نفيه أقول قد نقلنا عن ابي الحسين انه يحمل الادراك في حقه تعالى على العلم وعن الاشاعرة والجبائيين انه

ابى هاشم

ابي هاشم والسيد المرتضى ومحمود الخوارزمي انه امر زائد على العلم واحتج ابو الحسين بان الادراك اما
ان يكون نفس العلم او الاحساس او شيئا اخر والاول هو المطلوب والثاني محال في حقه تعالى والثالث
غير معقول فلا يكون ثابتا في حقه وهذا فيه نظر فانه لا يلزم من عدم تعقله نفيه فان عدم العلم بالشيء
لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء قال واحتج الخوارزمي بان علة الادراك الحيوة بالدوران والله
تعالى حي فهو مدرك والدوران ضعيف وهو يدل عليه لا على زيادته والاولى في المعنى التفسير
أقول احتج الخوارزمي على ان الادراك صفة زائدة على العلم بان الحيوة علة الادراك والله تعالى حي
فهو مدرك اما المقدمة الاولى فبالدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية وجودا وعدما و
تحققه ههنا ان الادراك دار مع الحيوة وجودا في صورة الحيوان وعدما في الجماد فيكون الحيوة علة
الادراك واما الثانية فلما مر وهذا الدليل ضعيف من وجهين ا ان الدوران لا يدل
على العلية بل يجوز ان يكون على سبيل الاتفاق ثم انه يلزم منه الدور وايضا ينتقض بالجزء الاخير من العلة
والشروط السادسة ب ان هذا الدليل وان دل على ان الحيوة علة للادراك لكنه غير دال على
ان الادراك هل هو زائد على العلم او لا وانما النزاع انما وقع فيه واعلم ان الاولى نفي الزائد على التفسير
الذين فسر الادراك بهما قال ومنها كونه باقيا لوجوبه وانكره ابو الحسين وجوده وانما القاضي
وجماهير المعتزلة وهو الحق واما الكلام في المعدوم فسترى ثابتا ثبوت صفته أقول لا يجوز العدم على واجب
الوجود فاما كان ماهيته قابلة للوجود تارة وللعدم اخرى فيكون ممكنا فلا يكون واجبا هذا الحكم وان كان
متفقا عليه لكن وقع التشاجر بين القوم في اثبات صفة لله تعالى هي البقاء فقال ابو الحسن الاشعري ونفاه
القاضي ابو بكر والمعتزلة وهو الحق والدليل عليه انه لو كان بقيا بوجود لكان المعدوم ثابتا وانه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعدوم مستمر فلو كان الاستمرار وصفا ثبوتيا لكان الموصوف به وهو
المعدوم ثابتا واما بطلان التالي فقد مضى قال احتجوا بانتقال الشيء الى البقاء بعد ان لم يكن وجوابه ليس
انتقال دليل الوجود فان الحادث ينتقل الى الحدوث ولو كان ثبوتيا تسلسل أقول هذه حجة الاشعري
وتقريرها ان الشيء ينتقل من عدم البقاء الى البقاء فلابد وان يكون احدى الحالتين ثبوتية وعدم البقاء
ليس بثبوتي فالبقاء ثبوتي وبيان الانتقال انه حالة الحدوث غير باق فاذا استمر صار باقيا والجواب ان
انتقال الشيء من صفة الى اخرى لا يدل على وجود احدى الحالتين فان الشيء اذا كان معدوما ثم حدث
انتقل الى الحدوث بعد ان لم يكن حادثا والحدوث لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل قال
ولانه لو احتاج الباقي الى البقاء لما احتاج اليه لكونه صفة دار أقول هذه حجة ثانية على ان البقاء ليس
صفا

وجود يا والا لما يلزم عليه ان الباقي لو افتقر في بقائه الى هذا الوصف لزم الدور والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان هذا الوصف لا يعقل قائماً بذاته والا لم يكن وصفاً ولا يعقل قيامه بغير ذات الباقي فلا بد ان يفتقر
في القيام الى ذات الباقي ولكن الباقي في البقاء مفتقر اليه فيلزم الدور لا يقال انه مفتقر الى الباقي في المحل لا
الباقي مفتقر اليه في البقاء فتغايرت الجهتان لانا نقول الحال مفتقر في بقائه الى المحل **قال** ولان صحة اتصاف
الجوهر به ان كان لذاته والا لزم ان يتصف به حال الحدوث وان كان لعارض تسلسل الكلام اليه
وتسلسل **اقول** هذه حجة ثالثة على ان البقاء ليس وصفاً ثبوتياً وتقريره ان صحة اتصاف الجوهر بالبقاء اما
ان يكون لذات الجوهر او لامر لازم للجوهر او لامر عارض له والاول والثاني يلزم منهما اتصاف الجوهر به حال
حالة الحدوث لان العلة وهي الجوهر او اللازم موجودان حالة الحدوث فيستلزم وجود المعلول الذي هو
البقاء هذا خلف والثالث يلزم منه التسلسل لان صحة اتصاف الجوهر بذلك العارض اما ان يكون لذات
الجوهر او للازمه او لعارضه وعلى التقدير الاول والثاني يصح اتصاف الجوهر بالبقاء حالة الحدوث هذا خلف
وعلى التقدير الثالث يعود الكلام فيه **قال** ولان البقاء ان قام بذات الباري تعالى لاحتاج اليه فتكثرت
الواجبات ويلزم الدور **اقول** هذه حجة رابعة على ان البقاء ليس وصفاً ثبوتياً في حقه تعالى وتقريرها
ان البقاء اما ان يكون قائماً بذاته تعالى او لا والاول يلزم منه وجود واجب الوجود وهو محال على ما يأتي
ولانه غير معقول والثاني يلزم منه الدور ضرورة افتقاره الى الذات ولا يتعدد الواجبات ولانه
غير معقول ايضاً **قال** ولان صفاته تعالى باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى **اقول** هذه حجة خامسة على ان البقاء
غير ثبوتي وتقريرها ان صفات الله تعالى باقية فلو كان البقاء معنى ثبوتياً زائداً عليها لزم منه قيام المعنى
الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة وهذا عندهم باطل **قال** اجاب المثبتون بان الصفات باقية ببقاء
الذات قيل فتعلل الصفات بعلم الذات لما جوابنا بمنع الملازمة وبالفرق بان الصفات لازمة للذات
فاذا بقيت بقيت اذ دوام الملزوم يلزم لدوام اللازم وليس كذلك في العلم **اقول** اجاب القائلون بثبوت
البقاء عن الحجة الخامسة بوجوه ثلثة الاول ان الصفات تبقى ببقاء الذات لا ببقاء اخر قائم بها عترض
عليهم النفاة بانه لو جاز ان تبقى الصفة ببقاء الذات لجاز ان تعلم الصفة بعلم الذات وتقدر بقدرة
الذات فيكون كل واحد من الصفات قادراً عالماً حياً الى غير ذلك وهو محال اجابوا بمنع
الملازمة فان الصفات مختلفة فالقدرة والعلم مغايران للبقاء فلا يلزم من كون الصفة قائمة بالذات
لاجل بقاء الذات كونها عالمة بعلم الذات وايضاً الفرق حاصل بين بقاء الصفة ببقاء الذات وعلمها بالعلم
وذلك لان الصفة لازمة للذات ودوام الملزوم يستلزم دوام اللازم وليس علم الملزوم يستلزم علم اللازم

للاتنية

ولا تقديره تقديره فاندفع الاشكال **قال** واجاب ابو الحسين بان الذات باقية بالبقاء والصفات باقية لها
اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلثة وتقريره ان الذات تبقى بالبقاء واما الصفات فانها تبقى
لذواتها وذلك لا يستلزم قيام المعنى بالمعنى **قال** واجيب ايضاً بانه قائم بذاته تعالى بقاءان احدهما للذات
والاخر للصفات وكل منهما يبقى لصاحبه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان نقول الصفات
باقية ببقاء اخر ويكون ذلك البقاء قائماً بذات الله تعالى فان الموصوف به لما كان قائماً بذات الله تعالى كان
البقاء الذي هو الصفة قائماً بالقيام به فالحاصل انه قائم بذاته تعالى بقاءان احدهما للذات وبقاء الصفات
لا يقال لكل واحد من البقائين باق وذلك يستلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل لانا نقول ان كل واحد
منهما باق بالاخر وهما قائمان بذاته تعالى فاندفع المحذوران **قال** والكل ضعيف **اقول** اما ضعف
الوجه الاول فلان الصفات انما تبقى لبقاء الذات وفرحله الصفات البقاء لذات انما تبقى ببقاء
فيلزم الدور لا يقال فان البقاء تقتضي بقاء الذات مع الملازمة بينها وبين البقاء تقتضي بقاء البقاء
فلا دور لانا نقول فان البقاء انما تقتضي البقاء للذات لو كانت باقية فيعود الالزام واما وجه ضعف
الثاني فلان الصفات ان كانت باقية لذواتها فلم لا تبقى الذوات لذواتها من غير معان قائمة بها بل
هذا اولى فان الحاجة بالصفات اولى من الذات واما وجه ضعف الثالث فمن وجهين **ا** ان البقاء
الصفات صفة لها فلا يعقل قيامه بغيرها **ب** ان كل واحد من البقاء انما تقتضي البقاء لصاحبه لو
كان باقياً فيعود الدور واعلم ان اصل التحقيق هيهنا ان البقاء عبارة عن مقارنة الوجود لزمان الواحد
بعد الزمان الاول وهذا لا يعقل الا فيما يكون وجوده زمانياً **قال** واما الصفات السلبية فمنها انه
يستحيل رؤيته لان الرؤية انما تكون للمقابل او في حكمه كالعرض بالضرورة وهما منتفيان عنه تعالى
اقول اختلف الناس في ان الله تعالى هل يصح ان يرى فذهبت المعتزلة والاوائل الى امتناع
ذلك وذهب المجسمة الى جواز ذلك وهو مذهب الاشاعرة ايضاً وان اتفقا على هذا الحكم لكن بينهما اختلاف
في المعنى فان المجسمة انما جوزوا رؤيته لكونه جسماً تعالى الله عن ذلك والاشاعرة جوزوا رؤيته وان
كان غير جسم وهشام بن [illegible] ذاهب غيرهم والدليل على امتناع رؤيته تعالى المعقول والمنقول اما
المعقول فوجهان الاول ان الرؤية انما تكون للمقابل او في حكم المقابل وفي حكم المقابل العرض كالصورة
المرئية في المرآة والله تعالى ليس بمقابل ولا في حكم المقابل فلا يكون مرئياً والصغرى ضرورية والكبرى مبرهنة
قال ولانه لو رئي لرئي الآن ما اشترط فيه صحة الرؤية وسلامة الحاسة **اقول** هذا هو الوجه الثاني
الدال على امتناع رؤيته تعالى وتقريره يستدعي بيان مقدمتين احديهما ان شرائط الرؤية اشياء ثمانية

سلامة الحاسة وكون المبصر بحيث يصح رؤيته وكونه كثيفا ومقابلا او في حكم المقابل وان لا يكون في غاية الصغر
ووقوع الضوء عليه وان لا يكون الضوء مفرطا وان لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد وتوسط الشفاف
بين المبصر والمبصر وان يقصد الناظر للابصار وان لا يقادن البصر شيئا بوجه الخط الثانية اتفقت الفرقة
والفلاسفة على انه متى حصلت هذه الشرائط وجبت الرؤية والا جاز ان يكون بين ايدينا جبال ونهار ونحوها لا
نشاهدها وان اجتمعت هذه الشرائط والتالي باطل فالمقدم مثله ولهذا اعترف [illegible] انه لا شرط سوى هذه و
الاشاعرة جوزوا عدم الابصار عند حصول هذه الشرائط لانهم [illegible] جوزوا الابصار بالمعنى واستدلوا
على ذلك بانا نرى الجسم الكبير من بعيد صغيرا وليس ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض ضرورة
تساوي نسبتها الى البصر قربا وبعدا والحق خلاف هذا فان سبب رؤية الكبير صغيرا انه يخرج من العين خطان
الى المرئي كما يقوله اصحاب الانطباع او فرضا كما يقوله اصحاب الشعاع على هيئة ساقي مثلث زاويتها
العين وقاعدتها المرئي وكلما بعد المرئي صغرت تلك الزاوية والرؤية انما تكون عند الزاوية عند اصحاب
الانطباع فيكون القدر المنطبع فيه الصورة من العين عند البعد اصغر منه عند القرب فيصغر مقدار الجسم
واما عند اصحاب الشعاع فان المرئي كلما بعد تفرقت الاشعة الخارجة اليه من العين فلا تبقى الى الابصار التام
ثم سعوا تساوي نسبة الاجزاء الى العين فان وسط المرئي اقرب الى العين لان الخط الواصل بين الناظر و
وسط المرئي يحيط مع الخط الواصل بين طرف المرئي وطرف هذا الخط بزاوية قائمة موترها الخط الواصل بين الناظر
وطرف المرئي والخط الواصل بين الناظر وطرف المرئي يحيط مع الخط الواصل بين هذا الخط وبين وسط
المرئي بزاوية حادة يوترها الخط الواصل بين الناظر ووسط المرئي ولا شك ان وتر القائمة اعظم من
وتر الحادة على ما بين في الهندسة فيكون الوسط اقرب الى الرائي من الطرف اذا عرفت ما بين المقدمتين فنقول
هذه الشروط يستحيل تحققها في رؤيته تعالى اتفاقا لانها لا تتعقل الا مع الجسمية الا شرطين احدهما
سلامة الحاسة والثاني كونه تعالى يصح ان يرى وهذان الشرطان موجودان الان فكان يجب ان يرى
فلما امتنع ذلك علمنا كونه بحيث يمتنع ان يرى ضرورة سلامة حواسنا الان اذا حق نعم ان يكون للابصار
شرط في الرؤية يمتنع تحققه في الله تعالى فلم لا يجوز ان يكون ثم شرط في الرؤية غير هذه الشروط وهو
منتف الان فلهذا لا تحصل الرؤية لانا نقول لو جاز ذلك لجاز ان يكون للمقارنات شروط اخر وهي غير
حاصلة وذلك يلزم منه السفسطة قال ولقوله تعالى لا تدركه الابصار والتمدح بنفيها اقول لما فرغ من
الادلة العقلية شرع في الادلة النقلية وهي ثلثة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ووجه
الاستدلال منه انه نفى الادراك المقرون بالبصر وهو بمعنى الرؤية والاجماع اثبات الرؤية [illegible] وهو
بالضرورة

بالضرورة فيستحيل ثبوته في حقه لانه جعل ذلك النفي مدحا بالضرورة لتوسطه بين مدحين ويمتنع من الحكيم
ان يأتي بكلام ليس فيه مدح متوسط بين مدحين واذا تمدح بنفي الرؤية كان اثباتها نقصا فيمتنع
تحققه في حقه تعالى لا يقال التمدح انما يكون لو كان الله تعالى يمكن رؤيته ثم يحجب الابصار عن
رؤيته اما اذا كان ممتنع الرؤية فاستحال ان يتمدح بنفيها والا جاز ان يتمدح المعدوم بكونه غير مرئي
لانا نقول هذا ابلغ ما يكون من التمدح فان الموجود يمتنع رؤيته وادراكه [illegible] موجود لا يصح
رؤيته يمتنع لانه في نهاية الجمال وغاية الجلال فلا يمكن ان تناله العيون وان تحيط به بخلاف المعدوم
لا يقال قوله لا تدركه الابصار سالبة جزئية ضرورية كون قولنا تدركه الابصار
موجبة كلية لانا نقول يمتنع عموم ما دخل عليه اللام من اسماء الجموع لما يقال هذا غير مبطل لما ذهبنا
اليه لان النفي انما هو للادراك البصري ونحن نقول به لكن الان موضع الخلاف فهو انا ننظرها انما
يدرك الشيء اما بواسطة الشعاع او بواسطة الانطباع ويحصل له عند احدى هاتين الحالتين معنى
زائد وهو الادراك فهل يجوز ان يحصل مثل هذا المعنى الزائد في حقه سبحانه من غير الانطباع والشعاع
اولا ولا شك ان الادراك البصري المنفي في الاية انما هو بالانطباع والشعاع لانا نقول ذلك المعنى
الذي تشيرون اليه ان عنيتم به نهاية العرفان فهو مسلم ولا نزاع فيه فانه يجوز ان يعلم الله
تعالى علما ضروريا في الاخرة من غير انطباع وشعاع وان عنيتم به معنى اخر فلا بد من بيانه فيرجع حاصل
النزاع الى ان الادراك هل هو معنى زائد على العلم اولا وهل يصح ثبوت ذلك المعنى من غير الة اولا
فنقول ان جعلنا الرؤية نفس العلم فالله تعالى مرئي بهذا المعنى وان جعلناها امرا زائدا عليه يستحيل
وجودها من دون الالات فلا شك في استحالتها في حقه سبحانه تعالى بقي ان يقال انها امر زائد على العلم
ولا يمتنع حصولها من غير الة فهذا تحرير هذا الموضع قال ولقوله لن تراني النافية للابد نقلا اقول
هذه حجة ثانية نقلية على استحالة رؤيته وهي ان نقول ان موسى لما سأل رؤية الله تعالى كان
الجواب لن تراني ولن لنفي الابد بالنقل عن اهل اللغة واذا كان موسى يستحيل ان يرى الله تعالى كان غيره
كذلك قطعا قال ولانها تعلقت على استقرار الجبل حال حركته وفيه نظر لان استثناء نقيض المقدم
عقيم اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حال حركته
واستقراره حال الحركة محال والمعلق على المحال محال فتكون الرؤية محالة اما الصغرى فلان قوله انظر
الى الجبل فان استقر مكانه معناه ان استقر حال نظرك اليه وحال نظرك اليه اما ان يكون متحركا او
ساكنا والثاني باطل والا لوجبت رؤية الله تعالى فلا بد الحق واما الكبرى فضرورية وفيه نظر لان قوله

فان استقر بكانه توقف ترائي مصادة لا تنتج باستثناء نقيض مقدمها فلا يلزم منه امتناع الرؤية ويمكن ان
يجاب عن هذا بانه لما قال لن ترائي علمنا ان الرؤية واستقرار الجبل متلازمان واستثناء نقيض اللازم
يستلزم نقيض التالي وفيه ايضا اشكال **قال** احتجوا بان الجوهر والعرض مرئيان فلا بد من مشترك
وليس الحدوث لتركبه من قيدين احدهما عدمي ولا الامكان لكونه عدميا فتعين الوجود وسؤال موسى
وتعليقها على استقرار الجبل الممكن **اقول** احتجت الاشاعرة على قولهم بحجج ثلث الاولى عقلية وهي انهم قالوا
الجوهر والعرض تصح رؤيتهما فقد اشتركا في هذا الحكم والحقائق المختلفة اذا اشتركت في الاحكام فلا بد ان تكون
مشتركة في علل تلك الاحكام لامتناع استناد تلك المعلولات المتساوية الى العلل المختلفة ولا مشترك بين
الجوهر والعرض الا الوجود والحدوث او الامكان والحدوث لا يصلح للعلية ضرورة كونه مركبا من قيدين
احدهما عدمي فيكون عدميا وكذلك الامكان فانه لو كان وجوديا لزم التسلسل فلم يبق الا الوجود والله
تعالى موجود فيجب ان تصح رؤيته الثانية نقلية وهي ان الرؤية لو كانت ممتنعة لما سألها موسى لان منصب
النبوة اجل من ان يجهل مثل هذه الصفة هل هي ممتنعة او جائزة الثالثة نقلية ايضا وهي انه تعالى علق
الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن لكونه جسما والمعلق على الممكن ممكن **قال** والجواب لا نسلم ان نعلل المتفق
بالمختلفات والحدوث هو الوجود المسبوق فهو ثبوتي سلمنا لكن الامكان عدمي فامكان الرؤية عدمي
سلمنا لكن الوجود المسبوق علة سلمنا لكن تخلف لمانع سلمنا لكن يقتضي رؤية جميع الموجودات كالقدرة
والعلم والثاني يجوز ان يسأل لتوافق النقل للعقل ويقربه لاصحابه ذلك والثالث تمام من الاستقرار
حال الحركة محال **اقول** الجواب عن الحجة الاولى من وجوه ا انا لا نسلم ان كل حكم يجب تعليله والا لزم تعليل
علية العلة ويلزم التسلسل ب لم لا يجوز ان يكون الحكم معللا بالامور المختلفة فان الحقائق المختلفة
يجوز اشتراكها في لازم واحد ج ان صحة رؤية الجوهر مخالفة لصحة رؤية العرض فلم لا يجوز تعليله
بالامور المختلفة د لم لا يجوز ان يكون معللا بالحدوث وليس الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم
حتى يتركب من قيد عدمي بل هو الوجود المسبوق بالغير ه لم لا يجوز ان يكون الوجود هو العلة بشرط
كونه مسبوقا بالعدم والعلة الوجود فيجوز اشتراطها بامر عدمي و لم لا يجوز ان يكون العلة هي الامكان
قوله الامكان عدمي قلنا فامكان الرؤية عدمي لكونه اخص من مطلق الامكان وتعليل العدمي بالعدمي
جائز ز لم لا يجوز ان تكون العلة هي الوجود بشرط الامكان ح لم لا يجوز ان تكون العلة هي الوجود لكنه
مشروط بشرط يمتنع تحققه في الله تعالى او مع عدم المانع بل لا بد من بيان ان هيهنا شرطا اخر وهي المذكورة
اولا ط لم لا يجوز ان يكون الوجود علة وتخلف الحكم لمانع في حق الله تعالى ى لم لا يجوز ان يكون هناك

على

على لا يعلمونها فالاستقراء لا يفيد اليقين **يا** هذا يقتضي رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات
وهو محال بالضرورة **يب** هذا يقتضي ان يكون الله تعالى محسوسا لان الجوهر والعرض محسوسان
فاشتراكهما في صحة الحدوث يستلزم الاشتراك في العلة بنوع الكلام واما الجواب عن سؤال موسى ع
فانه من وجهين الاول انه كان عالما بانه يستحيل رؤيته بالدليل العقلي فاراد الاستدلال عليه بالنقل كما
في سؤال ابراهيم ع الثاني ان السؤال وقع لقومه لقوله تعالى فقالوا ارنا الله جهرة واما الجواب عن الثالث
فانه ليس معلقا على الممكن لانه معلق على استقرار الجبل حال الحركة وهو محال **قال** ومنها نفي الجسمية لان كل
جسم محدث لما مر ولانه يفتقر الى الحيز فهو ممكن ولانه يلزم ان لا يفعل شيئا اذ الجسم انما يفعل بصورته
فيما يشاركه في وضعه لا مشاركة بين الجسم والهيولى والصورة والمجرد **اقول** يريد ابطال مذهب المشبهة
وتقريره من ثلثة اوجه ا انا قد بينا ان كل جسم محدث وواجب الوجود ليس بمحدث فليس بجسم
ب ان كل جسم لا بد له من الحيز فهو مفتقر في وجوده اليه وواجب الوجود لا يفتقر فلا يكون جسما ج
انه لو كان جسما لامتنع منه فعل الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية يتوقف على مقدمات
احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه يفعل اذا كان موجودا بالفعل وانما يكون موجودا بالفعل بصورته
فانه بحسب المادة يكون موجودا بالقوة الثانية ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع وهذا الحكم وان
كان غنيا عن البيان الا انا نقول على سبيل التقريب الصور منها ما هي تقارن المادة ومنها ما هي تفارق
لها والنوع الاول انما يفعل اذا كانت موجودة في مادتها فيما يقرب منها ويفعل في البعيد بتوسط فعلها
في القريب فان النار انما تحرق ما لاقاها وبتوسطه ما يحاذيها بعيدا عنها والنوع الثاني انما يفعل بتوسط
الوضع ايضا لانها وان كانت مفارقة الذات الا انها غير مفارقة الفعل ولولا ذلك لما اختص فعلها بهذا دون اخر
الثالثة ان الفاعل المطلق في مركب هو فاعل في اجزائه وهذا ظاهر الرابعة ان الهيولى لا وضع لها والا
لزم التسلسل الخامسة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل فيما لا وضع له واذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول لو كان الله تعالى جسما لكان فاعلا للجسم والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
لو فعل الجسم لكان فاعلا لاجزائه ولا وضع له بالنسبة الى اجزائه اعني الهيولى والصورة فلا يكون فاعلا
للمجرد ايضا فلا يكون فاعلا مطلقا هذا خلف **قال** احتجوا بان العلم بالصور الجسمانية قبل حصولها لا بد من
محل لها يستحيله فهو جسم وبان الفطرة تقضي بجسم او مجرد وبالنقل والجواب عن الاول انا لا نسلم افتقار الصور
الى محل والثاني ان الفطرة تجوزه كالانسان الكلي والثالث تأويله ولا تعارض النقل العقل فان عمل بهما فمحال
او بالنقل يقدح في نفسه **اقول** احتج القائلون بانه جسم بالمعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين الاول

ان استعلا بعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها والعلم نسبة لا بد في ثبوتها من ثبوت المنتسبين وايضا
الثبوت خارجيا فيكون في العالم وكل ما حل فيه الطول والعرض والعمق فهو جسم فيكون الله تعالى جسما الثالث ان
الفطرة الانسانية لا تعقل موجودا مجردا ليس في جهة ولا في مكان بل تجزم بنفيه واما المنقول فظاهر من القرآن
والجواب عن الاول ان العلم لا يستدعي الا التصور وان سلمنا فتقاربه الا انه لا يستحيل ان يكون كذلك في حق
واجب الوجود وعن الثاني ان نمنع ان ذلك النفي من حكم العقل بل هو من حكم الوهم وكيف لا يكون كذلك
والعقل قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس وهي المعاني الكلية المعقولة المنتزعة من الامور الشخصية وهذا
اعجب من ذلك واما النقل فالجواب عنه التاويل لانا قد بينا بالدليل العقلي امتناع كونه تعالى جسما فاذا عارضه
النقل فان عمل بهما لزم الجمع بين النقيضين وان اهملا لزم ارتفاع النقيضين وان عمل بالنقل وترك العقل لزم ابطال
النقل بالنقل محالا لان العقل اصل النقل ومع بطلان الاصل يبطل الفرع فلم يبق الا العمل بالعقل وتاويل النقل
وهو مشهور في كتبه **قال** ومنها انه ليس في جهة ونفي الجسمية كاف فيه لكن بعضهم جوز الحصول في الجهة لما ليس
بجسم لانه ان حصل في حيز يصح انتقاله الى غيره فهو جسم قطعا او ما يتركب منه والا كان الحيز مخالفا لغيره فيلزم
تقدمه وهو باطل والاعلام لا تتخالف فاحتجوا بالسمع وجوابه التاويل **اقول** ذهبت الكرامية الى انه تعالى في جهة
فوق ونحن لما بينا انه ليس بجسم استحال ان يكون في جهة لان الجهات لا تعقل الا للاجسام او ما يتقوم منه
الا انه تحوز بعض المتكلمين وجود مجرد في جهة وهذا وان كان غير معقول الا انا نزيد ابطاله بان نقول
حصوله في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا او ممكنا والثاني يجوز انتقاله عنه فيكون جسما بالضرورة او ما يتركب
منه الاجسام من الجواهر الافراد والاول يلزم منه ان يكون الحيز مخالفا لغيره من الاحياز وهو يستلزم
تقدم الحيز ضرورة امتناع وقوع التمايز في العدمات والاختلاف فيها وذلك باطل لما بينا من حدوث
العالم واحتج القائلون بكونه في جهة فوق بوجهين **ا** انه لا يعقل وجود موجود لا في جهة ولما كانت جهة فوق
اشرف الجهات والله اشرف الموجودات كان الله موجودا فيها **ب** النقل والجواب عن الاول من وجهين
ا انا قد بينا تعقل وجود مجرد **م** ان العالم كرة فلا يكون هناك جهة هي فوق حقيقة وعن الثاني بالتاويل
قال ثمة الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون موجودة **اقول** لما بين كونه تعالى ليس في جهة اراد
ان يبين الجهة ما هي ويبحث عن وجودها وما يتبع ذلك فاعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد باعتبار نسبة
الحركة اليها والاشارة وهي موجودة واستدل عليه الحكماء بوجهين **ا** ان الجهة تقصد بالحركة وما ليس بموجود
لا يقصد بالحركة فالجهة موجودة **ب** ان الجهة متعلق الاشارة الحسية فيقال هنا وهناك والاشارة لا تتناول
ما ليس بموجود **قال** وغير منقسمة والا فعند الوصول الى المنتصف ان تحرك عنها فليست الجهة او اليها فالمطلوب
الجهة

الجهة **اقول** لما بين وجودها شرع في بيان كيفية وجودها فقال انها شيء غير منقسم والدليل على
ذلك انها لو انقسمت لكان المتحرك لو وصل الى منتصفها اما ان يتحرك الى الجهة او عنها وعلى تقدير
الاول تكون الجهة هي المتوجه اليه فلا يكون المنتصف جهة وعلى الثاني كان المنتصف هو الجهة لا الذي فوقه
اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون متحركا في الجهة لانا نقول المتحرك في الجهة اما ان يتحرك عن الجهة او اليها
بالضرورة ويعود الالزام الا ان تجعل الجهة هي السائر وهو محال **قال** ولا يتحرك الى ما يمكن
يتوخى حصوله في الجهة الحصول فيها **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
انكم قلتم الجهة موجودة لانها تقصد بالحركة وكلما يقصد بالحركة فهو موجود والكبرى كاذبة فان
الجسم اذا كان اسود وتحرك الى البياض فيكون قاصدا الى شيء معدوم فلم لا يجوز ان يكون المتحرك
في الجهة كذلك وتقرير الجواب الفرق بين الجهة والبياض فان المتحرك الى الجهة يقصد الحصول فيها
فلا بد وان تكون موجودة قبل الحركة واما المتحرك الى البياض فيقصد حصوله فيستحيل ان يكون موجودا
قال والطبيعية منها اثنان وغيرها غير متناه **اقول** الجهات منها ما لا يتبدل بالوضع والفرض
ومنها ما يتبدل وتسمى الاولى طبيعية والثانية غير طبيعية والطبيعية اثنتان هما الفوق و
السفل واما غير الطبيعية فانها غير متناهية لانها حاصلة بحسب فرض الامتدادات الممكنة في
الجسم ولما كانت تلك غير متناهية بالفرض كانت اطرافها اعني الجهات كذلك وانما حكم الدهماء
بكون الجهات ستا لامرين عامي وهو ان الانسان له جهة فوق وسفل هما ما يلي راسه وقدمه
ويمين وشمال وهما ما يلي يديه وقدام وخلف وهما ما يقصد بالحركة طبعا وما يقابله وخاصي
وهو ان الجسم له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم لا زيد منها ولكل بعد طرفان هما جهتان **قال**
فلا بد من محيط ولا يتحدد القرب دون البعد **اقول** ذهب الحكماء الى ان الجهتين الطبيعيتين
لا تتحددان الا بجسم كري واستدلوا عليه بان تمايز الجهتين لا يعقل ان يكون في خلاء او ملاء متشابه و
الا لم يكن احد الطرفين بالفوقية اولى من الاخر فلا بد من مايز بينهما ويستحيل ان يكون مجردا لانه نسبة
الى الامور المادية فلا بد وان يكون جسما وذلك الجسم اما واحد او اثنان والاول اما ان يكون
محيطا او غير محيط والثاني باطل لان كل واحد من الجسمين انما يتحدد به غاية القرب منه ولا يتحدد به البعد
منه وايضا فانه لا اولوية في كون احد الجسمين في جهة وعلى حد معين من الاخر دون غيره فالجسم غير
ذلك البعد واما الثاني فيتحدد به القرب ايضا دون البعد فلم يبق الا ان يكون المحدد محيطا يتحدد بمحيطه
القرب منه وبمركزه البعد منه والاعتراض من وجوه احدها لم قلتم ان هناك جهتين متمايزتين

بالطبع ومختلفين بالحقيقة فان الجهة عندكم هي طرف البعد ولا شك في ان اطراف البعد غير مختلفة في الحقيقة الثالث ان الجهة اما ان يحصل طرفا البعد ادامة الاتصال لا سبيل الى الاول لا يستدعي المحدد لان الابعاد متناهية فوجودها مستغن عن المحدد فتمايزها بسبب الوضع فلا احتياج الى المحدد والثاني لا يستدعي المحدد لان الحاجة اما ان تكون لوجود ذلك الطرف في نفسه لا لوجوده في الطرف والفصل بالطبع فان وجوده يستند الى واجب الوجود وكذلك اختصاص احد الطرفين به دون الاخر الرابع لم لا يجوز ان يكون المحدد جسم واحد غير محيط فيكون محدد الجهة القرب والجهة البعد غير محدده الرابع لم لا يجوز ان يكون بجسمين ويكون كل واحد منهما على وضع معين لامر اخر على ان هذا الدليل مبني على نفي الفاعل المختار وهو باطل لما تقدم **قال** ولا يفارق موضعه والا لتحركت قبله لا به **اقول** هذا اشارة الى احكام المحدد ثالثها يستحيل ان يفارق موضعه والا لكان لاجل طلب وترك ساتقان عليه فلا يكون هو المحدد الاول **قال** ويكون بسيطا والا لانحل فتحرك مستقيما في لا اين **اقول** هذا حكم ثان للمحدد وهو انه بسيط واستدلوا على ذلك بانه لو كان مركبا لصح عليه الانحلال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المركب انما هو مركب من بسائط وكل واحد من تلك البسائط تكون ملاقاته للبسيط الاخر باحد جانبيه غير واجبة فيمكن زوالها وتغيرها عن ذلك الوضع بالحركة المستقيمة واما بطلان التالي فلما مر من استحالة انتقاله عن وضعه فان ذلك لدال على استحالة انتقال اجزائه لاستدعائها جهة متقدمة عليها وهو سابق على الجهة هذا خلف وهذه الحجة عندي ضعيفة من وجوه **ا** لم قلتم ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز ان يكون صورة نوعية توجب له حفظ ما تلف من التركيب الا ان يعني بهذه الصحة الامكان الذاتي والاستعداد فلا يتم هذا المطلوب **ب** ان هذا ينتقض بالافلاك الثمانية عندكم فانها تركب مع القمر عندكم **ج** انا نمنع امتناع انتقاله عن موضعه وقد مضى البحث فيه **قال** وهو ذو مقصد جائزة ونفسه ميل مستدير **اقول** يريد ان يبين ان محدد الجهات يتحرك على الوضع دون الوضع وهذا من احكام المحدد ايضا وتقريره ان وضعه غير واجب لكونه بسيطا فانتقاله عن ذلك الوضع ممكن ولا يمكن الا بالميل على ما بان فيه ميل مستدير يوجب الحركة فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود المعلول عند علته وهذا عندي ضعيف من وجوه **ا** ان عنيتم بامكان انتقاله الامكان الذاتي فلا يستلزم وجود مبدأ ميل بالفعل وان عنيتم به الامكان الاستعدادي لزم الدور لانا انما نعلم هذا اذا بينا انه ذو ميل مستدير فلو استدللنا عليه به لزم الدور **ب** انا لو تمنع في حركتها فانه لا الى جهة معينة دون غيرها **ج** ان هذا ينتقض بالعناصر فانها بسائط فيلزم ان يكون لها ميل مستدير **د**

لانسلم

لانسلم انه عند وجود الميل يجب حصول الحركة فان الحجر الواقف في الهواء ذو ميل وليس يتحرك بالفعل واجاب بعض المحققين من الاول بالامكان بحسب ذات الشيء يكفي هيهنا فان مع فرض ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع يمكن فرض الحركة القسرية المقتضية لوجود ميل بالفعل طبعا وهذا عندي ضعيف لانه لا يكفي حصول الشيء بالفعل الى امكان ما هو من غير طبيعة تقتضيه وفرض الحركة القسرية لا يقتضي وجود الحركة القسرية واجاب عن الثاني بانه لا بد من مخصص فانه لتساوي نسبته الى جميع الاوضاع فحركته على بعضها توجب له المخصص وان لم يعلم ذلك على التفصيل وهذا عندي ضعيف فانه يجوز ان يقال ان الفلك بسيط ساكن له وضع معين مع امكان غيره وانما تخصص بهذا الوضع لامر غير معلوم واجاب عن الثالث بان الطبايع العنصرية يستحيل وجود الميل المستدير فيها لوجود مانع طبيعي وهو الميل المستقيم بخلاف المحدد فانه يستحيل وجود الميل المستقيم فيه فلا مانع له وهذا عندي ضعيف فان انحصار المانع في وجود الميل المستقيم ممنوع فان حصول ذلك المانع في الافلاك ووجوب حصوله في العناصر احكام ممنوعة فانهم لم ياتوا في ذلك ببرهان **قال** فليس له مستقيم **اقول** هذا نتيجة قولهم انه ذو ميل مستدير فانه يستحيل اجتماع ميلين احدهما يوجب الحركة على الاستدارة والاخر على الاستقامة واعترضوا على انفسهم فقالوا لم لا يجوز ان يكون له ميل يتحرك به على الاستقامة عند احد حالتيه وميل يتحرك به على الاستدارة عند الحالة الاخرى كما ان الارض تقتضي الحركة عند الخروج عن الحيز الطبيعي وتقتضي السكون عند الحصول فيه واجابوا عنه بالفرق بان اقتضاء طبيعة الارض الحركة والسكون في الحقيقة اقتضاء امر واحد هو الحصول في المكان الطبيعي وليس اقتضاء الميل كذلك فانه لا وضع طبيعي هناك للفلك حتى يقتضي الميل المستدير بحسب طبيعته وهذا ضعيف فان ابطال المثال لا يخرج منه الجواب **قال** فليس بفاسد ولا كائن ولا متخرق **اقول** هذه الاحكام الثلثة حكمية تتوقف في بعضها وهذه نتائج كونه غير متحرك على الاستقامة وتقريره مبني على مقدمة وهو ان المكان الواحد يستحيل ان يقتضيه بحسب الطبع جسمان مختلفان في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الفلك انما جاز عليه الكون والفساد بمعنى زوال احدى الصور عنه ولبس اخرى كانت طبيعته الان مغايرة لما قبل الكون ان ينتقل عن مكانه الى مكان يقتضيه بحسب الصورة الجديدة فيكون ذا ميل مستقيم وكذلك لو جاز عليه الانخراق لكان انما يكون بسبب تباعد بعض اجزائه عن البعض على الاستقامة وهذه الحجة عندي فاسدة اما اولا فلانا لم نرهم برهانا قاطعا على ان الجسمين المختلفين في الطبيعة لا يستحقان مكانا

واحدا واما ثانيا فلانها مبنية على ان الجسم له مكان بحسب الصورة الاولى وستحق بحسب الصورة الاخرى مكانا آخر وهو باطل فان الجسم عندهم ليس له مكان فلا يستحق بحسب الصورتين مكانين مختلفين فلا تلزم الحركة المستقيمة **قال** ومنها انه لا يحل في محل والا فان كان غنيا عنه فليس بحال والا فهو محتاج **اقول** يريد ابطال مذهب القائلين بالحلول كالنصارى وبعض الصوفية والدليل على ذلك ان الحلول لا يتعقل الا مع حاجة الحال الى المحل فلو كان الله تعالى حالا لافتقر الى لزوم احتياجه اليه فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف **قال** ومنها انه ليس محل الحوادث لان صفاته صفات كمال فان كانت فلا تعدم والا نقص لانه قابل لها وقابليته تفتقر الى مقبول وهو الحادث فيكون ازليا ومنها اشكال والمعتمد السمع **اقول** ذهب الكرامية الى انه تعالى يصح ان يكون محلا للحوادث وانكره الباقون واحتج المنكرون بوجوه **ا** ان صفات الله تعالى صفات كمال فيستحيل خلو الله تعالى منها والقدماء متفق عليها فلو كانت صفاته حادثة لزم خلو ذاته عن الكمال وهو محال **ب** انه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لكون الحادث ازليا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان قابليته اما ان تكون لازمة للذات او عارضة والثاني باطل لانه يلزم منه التسلسل فاذا كانت القابلية لازمة افتقرت الى مقبول لكونها نسبة بين القابل والمقبول ولانا نعلم بالضرورة ان قابلية اتصاف الذات بصفة موقوفة على قبول تلك الصفة للوجود فاذا كانت القابلية ازلية لزم جواز كون المقبول الذي هو الحادث ازليا واما بطلان التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين **ج** السمع والرد ان الاولان ضعيفان اما الاول فلان الكمال والنقصان شرطان لا مدخل لهما في العمليات ولانه لا بد فيه من الاجماع المتوقف على السمع فيستعمل بالسمع وايضا فلم لا يجوز ان يكون تعالى كاملا لان يتحمل اجتماعها والخلو عنها فيتصف باحد الكمالين في وقت وبكمال آخر في وقت واما الثاني فضعيف اما اولا فلان القابلية من الصفات الاعتبارية يعتبرها العقل ومعنى كونها لازمة للذات تعقلها عند تعقل الذات فلذلك لا يستلزم تسلسلا واذا كانت عارضة انقرضت كقابلية ضرب بغيره بحسب تعقل وينقطع باعتبار الانقطاع العقل واما ثانيا فلانها صحة اتصاف الذات بصفة لا تتوقف على وجود تلك الصفة وهو ظاهر ولا على صحة تلك الصفة على الاطلاق فان صحة صدور الفعل من القادر لا يستلزم صحة الفعل مطلقا بل يجوز ان يمتنع الفعل لامر يرجع الى المعاش ولا يؤثر ذلك في تلك الصفة واما ثالثا فلا يجوز صحة كون الحادث ازليا والا لكان اما واجبا او ممتنعا ويلزم من الاول القدم ومن الثاني امتناع الايجاد فيلا لا يزال واحتج المجوزون بانه تعالى لم يكن قادرا على ايجاد العالم في الازل ثم صار قادرا وكذا لم يكن عالما بوجوده في الازل ثم صار عالما وكذا لم يكن مريدا ثم صار كذلك والجواب ان القدرة والعزة .

عالم

على ما هو متعلقها حادث وكذلك التعلق الذي هو الاضافة بين الصفات والمقدورات والمعلومات كذلك **قال** ومنها انه لا يتحد بغيره لانه حال الاتحاد ان بقيا فاثنان وان عدما وحصل آخر فلا اتحاد وان عدم احدهما فلا اتحاد بل هو شيئان موجود ومعدوم آخر **اقول** الاتحاد يطلق بحسب المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بحسب الاستحالة والكون كما تقول صار الاسود ابيض والهواء ماء ويطلق بحسب الكيب بان ينضاف الى الصائر شيء آخر بحيث الكائن منهما كما تقول صار التراب طينا ويقال بحسب الحقيقة على هذين المعنيين على ان شيئا واحدا بعينه صار شيئا آخر بعينه وهذا غير معقول وقد ذهب اليه بعض من ينتحل النصارى فانهم قالوا باتحاد الاقانيم الثلثة اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس وذهب اليه فرفوريوس فانه قال ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بذلك الشيء المعقول وانفق على ذلك جماعة من الاوائل غير محققين ورد ابن سينا عليهم في كتبه وخصوصا في الهيات كتاب المبدا والمعاد وابطال هذا المذهب اكان قريبا من الوضوح الا ان التنبيه عليه هو ان يقول لو اتحدت الذاتان فبعد الاتحاد ان بقيتا فهما اثنان فلا اتحاد وان عدمتا ووجد شيء ثالث فليس باتحاد بل اعدام لشيء وايجاد لاخر وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل هو اعدام واما في الاتحاد بالمعنى المجازي عنه فانه ظاهر لاستحالة انفعاله بالاستحالة والتركيب **قال** ومنها مخالفته الكل بذاته خلافا لابي علي وابي هاشم والا لتركب ولان الاتفاق في الذوات ملزوم الاتفاق في الصفات اللازمة فلا اختلاف احتجا بان الذوات مشتركة في التقسيم ومختلفة بما عداها اجيب بان الذوات على الحقيقة ليست مشتركة وان ما شيئية معارضة **اقول** ذهب ابو هاشم الى ان ذاته تعالى مساوية لغيرها من الذوات وانما تمتاز عنها بحالة خامسة توجب احوالا اربعة هي القادرية والعالمية والموجودية والحيية ونقل عن ابي علي ان ذاته مساوية للذوات وانما تمتاز عنها بالحالة والحق خلاف هذا ويدل عليه وجوه **ا** انه لو كان مساويا لغيره فاما ان يكون مخالفا له او لا والثاني باطل والا لكان واحدا وان كان الاول فما به المخالفة ان كان نفس الذات لزم التركيب وان كان خارجا فاما ان يكون مساويا للذات او مخالفا وعلى التقديرين الاول يلزم التسلسل وان كان مخالفا له فالذات اولى بالذاتية **ب** ان الذاتين المتساويتين يجب اشتراكهما في اللوازم فلو ساوت ذاته ذات غيرها لزم انقلاب القديم محدثا والمحدث قديما والواجب ممكنا والممكن واجبا **ج** ان الذاتين متساويتان فلا اختصاص لاحديهما بما يوجب اختصاصه دون الاخرى **د** ما به المخالفة ان كان مساويا فلا اختصاص وان كان مختلفا باعتبار اخر يتسلسل وان كان لذاته فتلك الذات تكون هي المخالفة بانفسها

نعقل هي اما واجبة او ممكنة وايضا هي اما جوهر او عرض وغيرها وسوى هذا التقسيم مشترك بين الكل
والجواب ان عنيتم بالذوات الحقايق والماهيات فلا شك في اختلافها وان عنيتم بها الشيئية فهي عارضة
قالوا الذات هي ما يصح العلم بها على الاستقلال والذوات باسرها متساوية في هذا الحد والجواب بمنع تعلق
العلم بالذات على سبيل الاستقلال من احكام الذات **قال** ومنها عدم تعقله لانا لا نعقل الا السلوب و
الاضافات احتجوا بان التصديق مسبوق بالتصور وجوابه المنع بعوارض **أقول** ذهب اكثر المتكلمين
الى انا نعقل ذات الله تعالى والفلاسفة انكروا ذلك وهو الحق فانا لا نعقل من الله تعالى الا الصفات اما
الحقيقية كالقادر والعالم واما الاضافية كالاول والاخر والخالق والرازق واما السلبية ككونه ليس بجسم
ولا عرض واما ما عدا ذلك فغير معقول وابو علي بن سينا وابو الحسين البصري وان زعما ان وجوده
تعالى نفس حقيقته وهو الذي نذهب نحن اليه الا انهما قالا ان ذلك الوجود غير معقول احتج المتكلمون
بانا نحكم على الله تعالى باحكام ايجابية وسلبية والحكم على الشيء يستدعي تصوره والجواب التصور المشترط
في التصديق هو مطلق التصور سواء كان للذات من حيث هي هي او من حيث بعض اعتباراتها **قال** ومنها
انه ليس بملتذ لانها ملايمة المزاج ولانه ان خلق الملتذ فلا يخلو هو محال او فيما لا يزال لاضافة لانه
قبل خلقه الا وهو ممكن وفعل الملتذ الممكن كالواجب وكان يخلقه قبل خلقه والثاني ضعيف لجواز ان يلتذ
بكماله كما ينسب اليه الفلاسفة سلمنا لكن يكون الالتذاذ مشروطا بالحصول في وقت معين كتناول الآكل
الطعام **أقول** الالم واللذة يمتنع اتصافه تعالى بهما عند المتكلمين ولما كان الالم ممتنعا عليه بالجميع
وانما الخلاف في اللذة اهمل ذكر الالم وايضا فالدليل الدال على استحالة كونه تعالى ملتذا دال على استحالة
كونه متألما ان الحكماء الفلاسفة يفسرون اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك
المنافي من حيث هو مناف ولما كان المدركات تارة تقع بواسطة القوى الجسمانية وتارة تقع بواسطة
القوى العقلية انقسمت اللذة والالم الى حسية وعقلية ثم ان اللذة العقلية اضعف من الحسية وكذلك
الالم لان الادراك العقلي اتم من الادراك الحسي من حيث الادراك ومن حيث المدرك ومن حيث النفس
والثبات ونسبة اللذة الى اللذة والالم الى الالم كنسبة الادراك الى الادراك والاول يستحيل في حقه تعالى
واما اللذة العقلية فقد جوزها عليه فانه مدرك لذاته على ابلغ الادراكات وذاته اكمل الموجودات
فهي على تمام الكمال وابتهاجه بها اتم اللذات واكمل الابتهاجات واما المتكلمون فانهم انكروا اللذة والالم
بالمعنى الاخير وعندهم اللذة لتستلزم ملايمة المزاج والالم عبارة عن منافيه واستدلوا لانه ليس بذي مزاج فليس
عليه ملتذا بلذة ولا ايضا فلذته اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان اما الثاني فظاهر لكونه

محلا

القدم
محلا للحوادث واما الاول فلكون الملتذ به اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول لزم
وهو محال وان كان الثاني فلا وقت يوجد الملتذ به الا ويمكن خلقه قبل ذلك الوقت فلان
الفعل الملتذ به ان كان ممكنا كان واجبا ان يفعله الملتذ لكن يستحيل وجود الاثر قبل وجوده
وهذا الثاني ضعيف فانه يجوز ان يقال لم لا يلتذ بذاته بادراكه لا لشيء اخر كما ينسب الى الفلاسفة
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الالتذاذ مشروطا بحصول الفعل في وقت معين كتناول الطعام للآكل
فانه انما يلتذ به في وقت معين وقبل ذلك الوقت لا التذاذ وهذا الاخير قد يمكن الجواب عنه
بان الاول قوي وقد يستدل على ذلك بالسمع **قال** ومنها اتحاده لانه لو كان واجبان فلا بد من تميز
بعد الاشتراك فيتركبا او لا يتميزا فيتحدا ولانه ان اراد احدهما فعلا والاخر عدمه فان وقعا
لزم المحال او واحدهما فهو الاله او لا يقعا فيلزم رفعهما والسمع **أقول** ذهب المتكلمون
والفلاسفة الى ان الله تعالى واحد واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو كان هناك موجودان
واجبا الوجود فاما ان يتميزا بعد اشتراكهما في شيء او لا يتميزا والثاني باطل والا لكانا واحدا
والاول اما اولا فلاستحالة التركيب في واجب الوجود واما ثانيا فلان ما به الاشتراك اما
ان يكون عارضا لما به الاختلاف او لازما او معروضا او ملزوما فان كان لازما كان معلولا
لما به يقع الاختلاف وكذلك ان كان عارضا ويفتقر العروض الى سبب مقتضا عند الافتقار
وان كان ملزوما امتنع تكثره وان كان معروضا افتقر ما به الاختلاف الى سبب موجد والى سبب
العروض مقتضيا عند الافتقار لا يقال لم لا يقع الاشتراك في واجب الوجود ويقع الامتياز
بقيد سلبي لانا نقول القيد السلبي انما يكون بالقياس الى الغير فلا يحصل الا بعد حصول الغير
فان كان ذلك الغير هو الاله لزم الدور واعلم ان اشكالا ورد على هذه الحجة ان يقال
الوجوب اما اعتبار عقلي تبعا للوجود او نعم على السواء كالامكانات وليس حقايق الوجود
بل يحصل نوعا من الحصول في الذهن حيث تعابيا الوجود الى الماهية ولا يلزم من الاشتراك
في مثل هذه الصفات وقوع التركيب وقد اجاب عن هذا بعض المحققين بان الوجوب لا شك
في كونه امرا اعتباريا الا ان واجب الوجود يستحيل ان يكون امرا اعتباريا ونحن انما
بحثنا في مفهوم واجب الوجود وقلنا انه يستحيل حمله على شيئين وهذا الجواب عندي ضعيف
فان مفهوم واجب الوجود مشتق من وجوب الوجود والشيئية والوجود من المعقولات الثانية التي حقيقة لا
للمعقولات الاولى ولا يلزم من الاشتراك في الامور السلبية في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك

ممكنين في محل هذا المعنى عليها تركها فرضنا المفهوم وهو فصل اخر جهتنا ما نحن فيه هذه الحجة الثالث
الدليل المشهور للمتكلمين وهو المعروف بدليل التمانع وتقريره انا لو فرضنا الهين واجبي الوجود واراد
احدهما حركة الجسم والاخر سكونه فاما ان يقع المرادان او لا يقعا او يقع احدهما دون الاخر والاولان
باطلان بالضرورة ولانا لو لم يقع مرادهما لزم ان يقع لان المانع من وقوع مراد احدهما هو وجود
مراد الاخر فيلزم ان يقال انهما لم يقع المرادان لانه قد وقع المرادان هذا خلف والثالث يلزم منه
ان يكون الذي وقع مراده هو الاله والاخر عاجز غير صالح للالهية ولان كل واحد منهما قادر على الايجاد
فلا اولوية في عجز احدهما دون الاخر لا يقال انهما ممكنان تمتنع عليهما المخالفة وايضا لم لا يجوز ان
يكون احدهما اذا اراد الحركة امتنع السكون فيستحيل ارادة الاخر له لانا نقول اما الاول فلانه يجوز
ان يكون الفعل وعدمه مصلحتين فيختار احد الحكيمين مصلحة الفعل والاخر مصلحة الترك واما
الثاني فضعيف لان احدهما انه كان قادرا على الفعل لولا الاخر وكذا الاخر فاذا فرضنا توجه قصد
كل واحد منهما الى الضدين دفعة واحدة استحال منع احدهما الاخر لانه لا تقدم لاحدهما قصدا والثالث
السمع وربما استدل مشايخ المعتزلة بانه لو جاز اثبات ثان لجاز اثبات ثالث لا نهاية له لانه لا عدد
الا ويمكن ان يكون هناك اكثر منه فاما ان يثبت الكل ويثبت واحد منها والاول باطل فالثاني
حق وبانه لا دليل عليه فيجب نفيه لانه لو جاز اثبات ما لا دليل عليه لجاز اثبات ما لا نهاية له وهذان
الوجهان ضعيفان ولا يخفى وجه ضعفهما **قال** فلا ثاني لا اثنان هما النور والظلمة خلافا للثنوية
القائلين بهما وبعدم تناهيهما **اقول** هذا نتيجة ما مضى من الادلة فانه انما ثبت ان الاله واحد بطل
قول الثنوية فانهم زعموا ان الالهين اثنان هما النور والظلمة وقالوا بقدمهما وان النور لا يتناهى
من جهات الخمس وكذلك الظلمة وانما يتناهيان من جهة التقائهما وان النور منبع الخير في هذا العالم والظلمة
منبع الشر **قال** واعلم ان التناهي وعدمه يعني العدول امر يعرض للمقدار فان كان غير مقدار يصح
السلب لا العدول فاذا كانا مقدارين فيدل على تناهيهما انا لو فرضنا خطين متناه وغير متناه و
متوازيين وخط التناهي الى المسامتة حدث اول نقطة لكن لا اولية في غير المتناهي اذ هي مسبوقة
بغيرها **اقول** لما بطل تثنيتهما لواجب بطل قول الثنوية واراد زيادة الايضاح في ابطال قولهم
بعدم تناهيهما فالتناهي وعدمه يعني العدول امران يعرضان للمقدار لذاته ولغيره بواسطته
فالنور والظلمة اما ان يكونا مقدارين او غير مقدارين فان كان الثاني استحال عروض التناهي و
عدمه بمعنى العدول لهما وصح سلب التناهي عنهما والفرق بين السلب والعدول ان السلب عبارة عن
سلب شيء

سلب شيء عن شيء مطلقا والعدول عبارة عن عدم شيء عن شيء من شانه او من شان جنسه ان يعرض
له اذا عرفت هذا فنقول الذي يدل على تناهيهما ان كانا مقدارين وجوه ثلثة الاول انا نفرض كرة
خرج من مركزها الى محيطها خط موازن لخط اخر نفرضه غير متناه ثم تحركت الكرة فان الخط الخارج من
المركز ينتقل من الموازاة الى المسامتة ولا بد وان يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقطة
المسامتة لكن كل نقطة نفرضها هي اول نقطة المسامتة فان المسامتة تكون قد حصلت مع الخط قبلها
فهناك نقطة قبل هذه هي نقطة المسامتة وهكذا الى ما لا يتناهى هذا خلف وهذا الوجه عندي
ضعيف لان الجوهر اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا سقطت هذه الحجة لان وجود نقطة
قبل اول نقطة المسامتة المفروضة انما يصح على تقدير انقسام تلك الحركة ومع القول بالجوهر الفرد لا بد
وان تنتهي الحركة في الانقسام الى ما لا ينقسم وهناك اول نقطة المسامتة واما ان يكن كان باطلا
فانا نعقل ان توجد اول نقط المسامتة لوجود اول جزء من الحركة كما ان كل جزء نفرضه من الحركة
او لا فان هناك جزءا سابقا عليه كذلك هنا **قال** ولانه يمكن ان نفرض خطين كساقي مثلث لا
يتناهيان فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين **اقول** هذا دليل ذكره الشيخ في الاشارات وهو
غير عام ومع ذلك فهو غير تام وتقريره يفتقر الى مقدمات احدها ان الابعاد لو كانت غير متناهية
لامكن ان نفرض فيها خطان كساقي مثلث ممتدان الى غير نهاية الثانية انه يمكن فرض ابعاد بين
الخطين تتزايد بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية الثالثة ان كل بعد نفرضه فانه موجود
فيما فوقه مع زيادة عليه اذا تقررت هذه المقدمات فنقول لا يخلو اما ان يوجد البعد الذي
يشتمل على جميع الزيادات التي لا تتناهى او لا يوجد فان وجد كان من اخر الابعاد والا لكان
فوقه بعد اخر فلا يكون مشتملا على جميع الزيادات هذا خلف وان لم يوجد كان هناك بعد مشتمل
عليه فيكون من اخر الابعاد وهذه المقدمة الاخيرة مشكلة فانه لا يلزم من عدم بعد يشتمل على الا
يتناهى وجود بعد هو اخر الابعاد اللهم الا ان يقال اذا كانت كل واحدة من الزيادات في بعد
كان الكل كذلك وحينئذ يكون المنع اوجه وقد ذكر بعضهم هذا البرهان بعبارة اخرى فقال انا
نفرض امتدادين غير متناهيين محيطين على قائمة فيجب ان يكون الخط الواصل بينهما متساويا لها
فلا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا خلف **قال** وللتطبيق بين خط متناه فصل منه متناه واخر بان
نقص متناهيا والا تساويا وهو محال **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على تناهي الابعاد
وتقريره انا نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من احدهما قطعة متناهية ونطبق

احدهما على الاخر بمعنى انا جعلنا المبدأ من احدهما هو المبدأ من الاخر والثاني منه هو الثاني من الاخر وهكذا
فان استمر الا ان التشخص منه كان لاحق مع غيره وهو محال وان قطع المفضول تناهى كما تناهى الاخر
بالضرورة قال وبطل قول المجوس بان الشيطان الفاعل للشر محدث وتعدد فعله الله سبحانه على اصلهم
اقول المجوس ذهبوا الى اثبات صانع قادر حكيم ونسبوا اليه الخيرات وسموه يزدان ثم انه فكر فكرة
ردية وتلك الفكرة هي انه لو كان من ينازعني في الملك كيف يكون حالي فحدث من تلك الفكرة
الشيطان وهو جسم محدث سموه اهرمن ونسبوا اليه الشرور وذهب طائفة منهم الى انه غير جسم وكذا
وانه قديم ايضا ما ادام ان يزدان واهرمن تحاربا واقتتلا مدة من الزمان ثم اصطلحا الى مدة وتركا
سيف القتال عند القمر الى ثالث المدة وهم مقالات سخيفة لا تصدر عمن له ادنى بصيرة وطريق ابطال
قولهم ظاهر فانا قد بينا ان الله تعالى واحد موصوف بصفات الكمال ثم انا نقول قد اعترفتم
بكون الله تعالى حكيما صانعا للخيرات والشيطان محدث وهو شر فكونه فاعلا للشر يكون الله تعالى شريرا على
قاعدتهم **قال** وبطل قول النصارى بالاقانيم فانها ان لم تكن زائدة فلا تعدد وان كانت زائدة فان كانت
قديمة تعددت القدماء وهو محال اتفاقا وان كانت محدثة فهي صفات **اقول** ذهبت النصارى الى ان البارى تعالى
جوهر واحد ثلثة اقانيم اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس والاول عنوا به الوجود والثاني
العلم والثالث الحيوة ولم يحصل المتكلمون من اداتهم معنى يجعلون بمعيه فيه وطريق الرد عليهم ان نقول
ان عنيتم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها واجبة الوجود فهو باطل لما بينا من الوحدة وان عنيتم بها معاني
قائمة بذات الله تعالى هي الوجود والعلم والحيوة فهذا قد يمكن تسليمه لكم وتكون المنازعة معكم كالمنازعة
مع اصحاب الصفات وان عنيتم بها اسماء تدل على امور زائدة على الذات فلا مشاحة في الخلاف
الا من حيث الاذن الشرعي **قال** تقسيم الواحد منه ما هو بالذات ومنه ما هو بالعرض **اقول** الواحد هو
الشيء الذي لا ينقسم فان امكن قسمته من جهة اخرى فهو الواحد على الاطلاق وهو اما ان يكون نفس
هذا المعنى وهو الوحدة او امرا يقارنه هذا المعنى فان لم يكن ذا وضع فهو المجرد والا فهو النقطة
وان انقسم من غير هذه الجهة فجهة الكثرة مغايرة لجهة الوحدة فجهة الوحدة ان كانت مقومة للآخر
فهي الوحدة بالجنس فتتفاوت تفاوت الجنس قربا وبعدا وان كانت عارضة فهي الوحدة بالعرض
كاتحاد شيئين في موضوع كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد او محمول كقولنا الثلج والقطن واحد
اي في البياض والواحد بالجنس كثير بالنوع والواحد بالنوع قد يكون واحدا بالعدد وقد لا يكون
والواحد بالاتصال يشبه الكثرة من جهة اخرى والوحدة مقولة بالتشكيك على هذه المعاني **قال**

ويقابله

ويقابله الكثير مقابلة التضايف **اقول** لا شك ان بين الواحد والكثير مقابلة بمعنى انه يستحيل
اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة واصناف التقابل واحدة اربعة وليس الموجود هيهنا
الا التقابل التضايفي فان الواحد مقوم للكثير فلا يصح بينهما التقابل بالسلب والايجاب ولا العدم
والملكة ولا التضاد فان احد الضدين لا يتقوم بالآخر وكذلك لا يصح تقوم احد المتضايفين
بالآخر فاذن الحق انه ليس بينهما تقابل التضايف الا بالعرض فان الواحد مكيال والكثير مكيل
والمكيالية والمكيلية متضايفان وكان التقابل العارض للواحد والكثير من هذه الجهة اعني العارض
لا من حيث الذات **قال** والكثير اما متقابل واصنافه اربعة واما متماثل والحق اندراجه تحت الاول
ومنه مختلف **اقول** الكثرة اما ان يكونا متقابلين او غير متقابلين ونعني بالمتقابلين اللذين يستحيل
اجتماعهما مع الاخر من وجه واحد في وقت واحد في محل واحد والمتقابلان اما ان يكونا وجوديين
او احدهما وجوديا والاخر عدميا والوجوديان اما ان يكون كل واحد منهما معقولا بالقياس الى الاخر في
التعقل والوجود غير منفك منه وهما المتضايفان او لا يكونا كذلك وهما الضدان والمتضايفان
الحقيقيان وهما الوصفان اللذان لا يعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الاخر واما الضدان
وهما اللذان يستحيل اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وبعضهم لم يعتبر هذا القيد وفرق الضدين ما يصح
تعاقبهما ومنها ما لا يصح وايضا فقد يصح خلو المحل عنهما وقد لا يصح ولا تضاد الا الانواع وهو مستفاد
من الاستقراء والخير والشر عارضان واحدهما ضدي ويشترط في الانواع دخولها تحت جنس واحد
ومستنده الاستقراء ايضا والشجاعة والتهور اما الحقيقيان تحت الفضيلة والرذيلة ليس دخولهما
في تحت جنس واحد وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فاما ان يوجب من حيث المفهوم
وهو السلب والايجاب او من حيث الاعتبار الى الموضوع وهما العدم والملكة وفي حصول التقابل في
هذه الاربعة نظر خصوصا عند من يشترط في التضاد غاية البعد في العدم امكان الثبوت للموضوع بعينه
واما غير المتقابلين فاما ان يكون احدهما يسد مسد صاحبه او لا والاول المتماثل والثاني المخالف
وقد ذهب قوم الى ان المثلين ضدان قالوا لانهما يستحيل اجتماعهما مع كونهما وجوديين لانه
لو امكن اجتماعهما لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم لوجوب اشتراك المثلين فيهما وبالعوارض
لانهما لما اتحد محلهما كانت نسبة عروض العارض الى احدهما كنسبته الى الاخر **قال** والتقابل من
حيث هو تقابل اخص من احد انواعه وهذا بحث **اقول** لما ذكر ان التقابل جنس يندرج تحته اربعة
انواع احدها المضاف وكان التقابل من انواع المضاف ورد عليه الشك وذلك ان

التقابل اذا كان جنسا للتضائف وكان اعم منه وهو نوع منه فان التقابل من حيث هو تقابل انما
يعقل بالقياس الى مقابله فيكون اخص منه وهذا التضاد وطريق الجواب ان نقول التقابل اعم من التضائف
باعتبار الذات لانه يصدق على التضاد ولا يصدق عليه التضائف ومن حيث هو تقابل اعني من
حيث هذا الوصف يكون اخص منه ولا استبعاد في عروض وصف للعام يصير به اخص من اخصه
او مساويا كما لجنس الجنس وخصوصيته الحد **قال** ومنها انه غني ولم اجد للمتكلمين دليلا شافيا
في ذلك والاولى ان يقال انه لو كان محتاجا لكان اما في ذاته او في صفاته فيكون ممكنا والاول ظاهر و
الثاني لانه لا يوجد الا مع احد الامرين اما وجود الصفة او عدمها وكلاهما مفتقر الى الغير فلا يوجد
الا مع الغير فافتقر وقيل الحاجة اما الى جلب نفع او دفع ضرر او الى الذات والصفات والقسمان باطلان
واما الاولان فلانه يجوز ان لا يحظى ذي المزاج وهو ضعيف ولكن لتحلل ما قال في هذا الباب **اقول**
المتكلمون خبطوا في هذا الباب واضطربوا في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة واقرب ما يمكن ان
يقال هنا انه لو كان محتاجا لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته والاول باطل والا لكان ممكنا
والثاني باطل لانه يستحيل ان يكون موجودا الا على تقدير وجود تلك الصفة له او عدمها وهما ممكنان
فيتوقف وجوده على وجود الممكن فيكون ممكنا واما المشايخ فقد استدلوا بانه لو كان محتاجا في
ذاته لزم الامكان فبقي ان يكون محتاجا الى جلب نفع او دفع ضرر وهما محالان لانهما انما يجوزان على
من تجوز عليه الشهوة والنفار لان النفع عبارة عن اللذة والسرور والضرر عبارة عن الالم
والغم وهذه امور عارضة للاجسام ذوات الامزجة وهذا الكلام ضعيف كما ترى وابو الحسين
استدل بانه لا دليل على الحاجة فيجب نفيها وهذا اسقط من الاول **قال** تتمة في الصفات قالت الحكماء
والفلاسفة ان هذه الصفات ليست وجودية وقال قوم انها وجودية وهو الحق فلا يصح حملها على المعدوم
احتجوا بانه يكون قابلا وفاعلا ولا يجوز ابدا لتراءم والطعن في الثاني **اقول** اختلف الناس في صفات الله
تعالى هل هي وجودية ام لا فذهب الاشعرية الى انها امور وجودية وهو مذهب جماعة من المعتزلة
وبعض الفلاسفة وابي الحسين البصري خلافا في ذلك احتج القائلون بالوجود بانها لو كانت
عدمية لصح حملها على المعدوم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء اذا
لم يصدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الآخر لاستحالة الخروج عنهما فلو لم يصح حملها
على المعدوم لصح حمل نقيضها الوجودي عليه هذا خلف واما بطلان التالي فظاهر وهذا الوجه عندي
ضعيف اما اولا فلانه مبني على ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا وهو باطل بالامتناع واللاامتناع

وباللاامكان

وباللاامكان فانه عدمي مع ان نقيضه وهو الامكان كذلك واما ثانيا فلان الشيء اذا كان عدميا
لا يجب صدقه على العدمي كالوجوب واحتج القائلون بانها عدمية بانها لو كانت موجودة لكانت اما
واجبة الوجود او ممكنة الوجود والاول باطل اما اولا فلاستحالة تعدد الواجب واما ثانيا فلكونها
صفات مفتقرة الى الذات والثاني باطل لان المؤثر فيها لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا لزم الدور
وكلا منه تعالى بالقدرة كذلك ايضا بل على سبيل الوجوب فيكون قابلا وفاعلا وهذا ايضا ضعيف
فانا نمنع استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا وقد مضى **قال** وهي زائدة خلافا لهم ايضا لانا نعقل الذات
ونشك في الصفات ونعقل واحدة ونشك في اخرى وللفرق بين التصور والتصديق بها ولانه
يلزم اتحاد الصفات **اقول** اختلف الناس في صفات الله تعالى هل هي زائدة على ذاته
او لا فذهب الى الزيادة جماعة الاشاعرة واخرون من المعتزلة ونفاه الباقون منهم والفلاسفة و
المحققون منا الى ان هذه الصفات امور زائدة على ذاته في التعقل لا في الخارج فلا واحتج القائلون
بالزيادة بوجوه **ا** انا نعقل ذات الله ونشك في هذه الصفات والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
ب انا نعقل القادرية ونشك في كونه عالما فلو كانت هذه الصفات نفس الذات لاستحال الشك
في بعضها مع العلم بالاخرى **ج** انا نفرق بين ان نقول ذات الله تعالى وبين ان نقول انه تعالى
قادر **د** انها لو كانت نفس الذات لكانت القدرة هي العلم وهي الحيوة وهذا باطل بالضرورة و
هذه الوجوه باسرها ضعيفة لانها انما تدل على الزيادة ذهنا واعتبر هذا بقولنا شريك الباري
فانه معلوم وامتناعه مشكوك فيه الا بالدليل ونفرق بين قولنا شريك الباري وبين قولنا شريك
الباري ممتنع والوجه الرابع ضعيف لانا نقول ان المعلوم ان القدرة تعقلها مغاير لتعقل
العلم لا ان للقدرة وجودا وللعلم وجودا اخر **قال** احتجوا بانه يلزم احتياجه في العلم الى العلم ولانه
يلزم تعدد امور كثيرة جوابه انا لا ندعي زيادة على العلم حتى يكون محتاجا فيه الى غيره ونحن
لا تعدد الذوات بل ذات وصفات وبعض النفاة اثبت ثلثة امور الذات والتعلق بها القدرة
وانا انبتها في العلم وانتوقف في الباقي **اقول** احتج النافون بعدم الزيادة بوجهين الاول انه
يلزم من ذلك افتقار واجب الوجود الى غيره لانه انما يكون عالما بالعلم وقادرا بالقدرة وذلك
محال الثاني انه يلزم منه اثبات قدماء كثيرة والجواب عن الاول انا لا نثبت شيئا غير ذات
الله تعالى وكونه عالما ولا يفتقر الله تعالى في هذا الوصف الى العلم الذي يذهب اليه الاشاعرة اعني
المعاني التي هي القدرة والعلم والحيوة والوجود وغير ذلك القائمة بذات الله وعن الثاني انا نجوز

تقدم الذات والصفات لانه ذات والحق عندي خلاف هذا واما الاشعرية فقد اثبتوا امورا
ثلثة القدرة والذات القادرة والنسبة التي هي التعلق بين القادر والمقدور وكذلك في بقية الصفات
وسموا ذلك التعلق بالعالمية والقادرية وهي احوال صادرة عن العلم والقدرة وهو المذهب الذي ذهب
اكثرهم وذهب جماعة كثيرة منهم الى ان القدرة هي القادرية وان العلم هو العالمية وهؤلاء هم نفاة الاحوال
منهم وهذا هو مذهب الجبائيين الا ان ابا علي وابا هاشم قالا لا ننفي هذه الزائدة وقالا بالحال وعالمية
وعالمية ثم ان ابا هاشم جعلها غير معلومة لكونها احوالا وابو علي ذهب الى انها معلومة واعلم ان الاولين اثبتوا
ثلثة امور يلزمهما اثبات العلم بالعلم انه يلزم من عدم المعلوم عدم التعلق فلم يثبتا امرا اخر هو العلم لزم
تطرق التغير الى علم واجب الوجود وان كان هذا القول لا يخلو عن ضعف **قال** واما الخواص فانه لا
يجب بغيره وبذاته والا فمع عدم الغير يجب عند من وجوده **اقول** من خواص واجب الوجود
التي تلزم مفهوم كونه واجب الوجود انه لا يجب بذاته وبغيره معا لانه لو وجب بغيره لوجب عدمه
عند عدم ذلك الغير لما بينا ان عدم العلة علة العدم ووجب وجوده بالنظر الى ذاته هذا خلف **قال** فلا
فلا يتركب عن غيره **اقول** هذه خاصية اخرى لواجب الوجود لازمة من الخاصية الاولى لانه لو تركب عن
غيره كان واجبا بغيره اعني اجزائه وهو واجب بذاته هذا خلف **قال** ولا ثاني له لانا لكن في الوجوب
المشترك ان استغنى لم يكن تمام الوجوب بالغير وكان هذا والا امكن الواجب **اقول** هذه خاصية ثالثة وهي
ان الوجوب ليس بمشترك بين واجب الذات والواجب بالغير والدليل على ذلك ان المشترك
ان استغنى عن الغير لم يكن الوجوب بالغير محتاجا هذا خلف وان افتقر كان الواجب لذاته مفتقرا
وايضا يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا والوجه الاول هذه ضعيف فانه لا يلزم من استغناء الجزء
استغناء المركب فاستدل على نقيضه بانا نقسم الواجب الى الواجب الذات والى الواجب بالغير ومورد القسمة
مشترك **قال** ولا يتركب عنه غيره لعدم علاقته به دونه نظر **اقول** هذه خاصية رابعة للواجب وهو انه
لا يتركب منه غيره فقيل لانه لا علاقة له بالغير وهذا ضعيف لان الملازمة عني به علاقة الانفعال
والامتزاج فهو محال في حقه تعالى ولكن لا نسلم انه يلزم من تركيبه مع غيره هذا النوع من الانفعال واعلم ان
عدم تركيب غيره منه ظاهر غني عن البيان فان التركيب اما ان يكون خارجيا وحينئذ يكون الاجزاء انفعال
واما ان يكون ذهنيا وهو انما يكون بين الاجناس والفصول وواجب الوجود ليس له حد **قال**
ووجوبه ليس بزائد والا تسلسل او كان واجب الوجود امكان له امكان **اقول** هذه خاصية خامسة
لواجب الوجود وهي ان وجوبه امر ذهني واعتباري عقلي ليس في الخارج شيئا زائدا على وجوده والدليل عليه انه
لكان

لكان موجودا في الخارج لكان اما ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود والاول باطل اما اولا فلانه
التسلسل في الواجب واما ثانيا فلانه يلزم التسلسل واما ثانيا فلانه صفة لا يعقل قيامه بانفراده واما ثالثا
باطل لانه اذا كان الوجوب ممكن الوجود امكن زواله والواجب انما هو واجب باعتبار هذا الوجوب
فعلى تقدير زواله يخرج الواجب عن كونه واجبا لا يقال الذهني ان طابق الخارجي لزم المحال
والا فلا عبرة به لانه يكون جهلا لانا نقول الجهل هو الحكم على الذهني بمطابقته للخارج مع انه ليس كذلك
وليس كذلك الحصول الذهني لا غير **قال** وواجب الوجود من جميع جهاته والا لافتقر الى مؤثر بالنظر الى
بعضها **اقول** هذه خاصية سادسة لواجب الوجود وهي انه واجب من جميع جهاته اعني من صفاته الحقيقية
كالعلم والحيوة والوجود والارادة وغير ذلك من الصفات الحقيقية وهو ظاهر **قال الباب الرابع**
في العدل وفيه مسائل مسئلة الحسن والقبح عقليان لما يعلم من قبح الظلم ضرورة ولانتفاء العلم بهم
ولانه يرتفع الوعد والوعيد ويلزم تكذيب النبي وتصديق مسيلمة **اقول** لما فرغ من الدلالة
على واجب الوجود وعلى ثبوت صفاته شرع في كيفية افعاله وانه تعالى عادل بمعنى انه لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب وقبل ذلك ذكر البحث في الحسن والقبح واعلم ان الفعل اما ان لا يكون صفة
زائدة على حدوثه وهو اما ان يكون والاول مثل حركة الساهي وكلام النائم والثاني اما ان يكون
لفاعله ان يفعل وهو الحسن او لا يكون وهو القبيح والحسن اما ان يكون صفة زائدة على حسنه
او لا والثاني المباح والاول الواجب والمندوب والقبيح ما يتعلق الذم بفعله وهو الحرام لا غير
وقد اختلف الناس في ان الاشياء هل هي حسنة او قبيحة بهذا المعنى عقلا او لا فذهبت المعتزلة
الى ذلك وزعموا ان العلم بقبح الظلم وحسن رد الوديعة والصدق امر ضروري والاشاعرة
انكروا ذلك وقالوا ان الحسن هو ما امر به الشارع والقبيح هو الذي نهى عنه واما
الفلاسفة فقالوا ان العلم بقبح بعض الاشياء وحسنها مستفاد من العقل العملي من حيث كمال
النوع انما يتم بهذه الامور وليس حاصلا من العقل النظري كالعلم بكون الكل اعظم من الجزء وغير
ذلك من القضايا العقلية وقد احتج المصنف على مذهبهم بوجوه الاول ما ذكره ابو الحسين فقال
ينبغي ان يبحث اولا في العلم بقبح بعض الامور وحسنها وهذا لا شك ضروري فان تكليف الاعمى نقط المصحف
وتكليف الانسان الطيران الى السماء وذم الانسان بغيره على كون الكواكب في السماء وغير ذلك معلوم
لكل العقلاء ثانيا فان العلم بهذه الاشياء مستفاد من العقل بداهة لانا نجد انفسنا خالية من
القضايا الشرعية والاعتقادات المبتدءة ثم نعرض عليها مثل هذه القضايا فانا نجدها حاكمة بذلك

بخلاف نحو ترك الصلوة فانا مع فرض خلونا عن الشرع لا نحكم بذلك فافترقا ب ان من ينكر الشرايع يعرف
بقبح بعض الاشياء كالبراهمة ويستندون في ذلك الى العقل ج انه لو لم يقبح في العقل شيء لارتفع الوثوق بالوعد و
الوعيد لانا حينئذ نجوز صدور الكذب منه تعالى لكونه غير قبيح وذلك ينفي القول بالشرايع د انه لو لم يحسن بعض
الاشياء ويقبح الاخر لجاز تكذيب النبي الصادق وتصديق المتنبي الكاذب وهو باطل بالضرورة لا يقال
ان العقلاء يجزمون بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها ولكن ذلك الجزم جاز ان يكون من القضايا الوهمية
فان قلتم انتم تحكمون بذلك ضرورة منعناكم فان اقصى ما يمكن ادعاؤه هذا الجزم وايضا ان عنيتم
بالعلم بالقبح النفرة الطبيعية وبالحسن الميل الطبيعي فهو مسلم وان عنيتم كون الفعل متعلق المدح والذم
فهو ممنوع لانا نقول السؤال الاول يلزم منه تجويز الشك في العلوم الضرورية والثاني باطل فان الحسن
والقبح لو كانا عبارتين عن النفرة والميل لوجب اختلاف العقلاء في ذلك كما اختلفوا فيها وقد احتجت
الاشاعرة على قولهم بوجوه الاول انا نعلم بذلك كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ولا يكون ضروريا الثاني
انه لو كان هناك قبيح لكان فاعله الله تعالى وهو باطل اتفاقا وبيانه انه باطل لان افعال العبد مستندة
الى القدرة والداعي وعندها يجب الفعل وهما صادران عن الله تعالى فالقبيح في الحقيقة مستند اليه
الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص النبي ولان من قال لاكذبن غدا يحسن منه الكذب
لانه ان وجب عليه الوفاء بعهده كان حسنا والا كان حسنا ايضا والجواب عن الاول الفرق بين العلمين
فان العقلاء كما يعلمون ان الكل اعظم من الجزء كذلك يعلمون قبح ايلام الاعمى على ترك نقط المصحف وعن
الثاني ان وجوب الفعل بالنظر الى القدرة والداعي لا ينافي الاختيار وقد مضى ذلك وعن الثالث
بانه لا يجوز له الكذب بل يجب عليه التورية وما ذكروه في قول القائل لاكذبن غدا فيقع الفعلان
قوله لاكذبن غدا عزم على الكذب وليس خبرا عن الكذب بل عن العزم فلا يلحقه الكذب بل الوجود والعزم
واعترض بعض المتأخرين عليه بان الكذب هو الاخبار بما لا يطابق المخبر عنه وهو هنا
كذلك وليس الاخبار ههنا عن العزم حتى يكون صادقا لوجود العزم وذكر في الجواب ان قوله
لاكذبن غدا اخبار عن الكذب ويلزم عليه وتتميم هذا العزم قبيح وفعل الكذب قبيح فلو كذب في
الغد لكان قد فعل فعلا فيه وجها قبح واذا ترك الكذب يكون قد ترك القبيح وترك تتميم العزم
على القبيح وهما وجها حسن انتهى ما في الباب انه يتضمن وجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب
الماضي لكن فعل شيء يتضمن وجهي حسن ووجه قبح اولى من فعل شيء يتضمن وجه حسن ووجهي قبح
قال وهل الاشياء نعت لذاتها او لصفات البصريون على الاول والبغداديون على
الثاني

على الثاني لان من ظلم او منع الحق يقتضي استحقاق الذم ولا يكون لذاتها كالضرب باليتيم للتأديب
اقول هنا تفريع على القول بالحسن والقبح العقليين وهو ان الاشياء هل هي حسنة او
قبيحة لذواتها او لوجوه واعتبارات تقع عليها فالبصريون قالوا انها لذواتها كذلك والبغداديون
قالوا انما هي بالحيثيات حسنة وقبيحة لان من ظلم او منع الوديعة يستحق الذم عند العقلاء الذين لم
يتطلعوا عن ذلك قالوا لانه ظلم ومنع الوديعة فلولا ان يكون هذان الوصفان يوجبان القبح لما
علّلوا ذمهم لهما ولا يكون الفعل حسنا لذاته ولا قبيحا لذاته لان ضربة اليتيم اذا قصد بها
التأديب كانت حسنة وان قصد بها الظلم كانت قبيحة فلو كان الفعل لذاته حسنا او قبيحا
لما افترق الحال بالنسبة الى الوجه الذي وقع عليه الفعل قال مسئلة والله تعالى لا يفعل القبيح
لان الصارف موجود والداعي معدوم وهو عالم بالقبح والغنا عنه والداعي منتف لانه اما داعي
الحاجة او الحكمة وهما منتفيان سؤال كلف من لا يؤمن بالايمان جوابه منع القبح اقول ذهب
المعتزلة الى ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وذهبت الاشعرية الى انه يفعل القبيح ويخل
بالواجب تعالى الله عن ذلك احتجت المعتزلة بان الصارف عن القبيح موجود والداعي اليه مفقود
وكل من كان كذلك استحال منه الفعل اما ان الصارف موجود فلان الصارف عنه هو علمه
بالقبيح والغنا عنه والله تعالى عالم بكل المعلومات غني عن كل شيء واما كان الصارف ذلك لانا نعلم
بالضرورة ان من علم قبح امر وكان غنيا عنه استحال وقوعه منه اذا كان حكيما واما ان الداعي
مفقود فلان الداعي اما ان يكون داعي الحاجة او داعي الحكمة لان الفعل ان كان حسنا وفعله العالم
به كان محتاجا اليه اذا كان حكيما وان كان حسنا كان الداعي اليه داعي الحكمة ولا شك في ان
الله تعالى ليس بمحتاج والحكمة غير موجودة في فعل القبيح فلا داعي له اليه واما الكبرى فظاهرة وقد احتجت
الاشعرية بوجوه ا ان الله تعالى كلف بما لا يطاق وهو قبيح اما الاولى فلانه كلف ابا لهب بالايمان
مع علمه انه لا يؤمن وخلاف معلومه تعالى محال وايضا فقد اخبر بانه لا يؤمن فلو آمن
لزم الكذب وايضا قد كلفه بتصديقه في اخباره ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كان
كلفه بان يؤمن بان لا يؤمن ب ان الله تعالى فعل القدرة والداعي وهما يوجبان الفعل
وفاعل السبب فاعل المسبب ففاعل القبيح هو الله تعالى ج انه قد علم من الكافر انه لا يؤمن ثم
كلفه فذلك التكليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والثاني عبث وهو قبيح والاول تلك الفائدة
اما النفع او الضرر والثاني قبيح والاول ان كان عائدا الى الله تعالى فهو محال وان كان الى العبد

عالم بعدم وصول ذلك اليه فيكون التكليف عبثا وهو قبيح وان كان لا لغرض فهو قبيح لان ايلام زيد لاجل نفع
عمرو قبيح والجواب عن الاول لا نسلم انه مكلف بالايمان وخلاف العلم ممكن من حيث هو هو والوجوب
انه لاحق حصل باعتبار العلم فلا يؤثر في القدرة لا في حق الله تعالى وهذا هو الجواب عن الكذب فان الايمان
محال من حيث الاخبار ووجوب العدم لاحق قوله انه مكلف بتصديق الله تعالى فيما اخبر عنه قلنا لا نسلم
انه مكلف بتصديقه في هذا الخبر ولو سلمنا لكنه مكلف من حيث القدرة والامتناع وقع من حيث العلم
والعلم لا ينافي القدرة سلمنا لكنه مكلف بالايمان ومكلف بتصديق الله تعالى في هذا الخبر لا من حيث انه
خبر عن عدم ايمانه بل من حيث انه خبر صدر عن الله تعالى ولا شك في تغاير الحيثيتين وعن الثاني بالمنع
في الكبرى وعن الثالث لثبات الفائدة ثم تعريضه للثواب على معنى انه يجعله متمكنا من الوصول الى النفع وهذه
الفائدة حاصلة **قال** مسئلة ذهب جهم بن صفوان الى انه لا فاعل الا الله تعالى والاشعرية قالوا بالكسب
فسره ابو الحسن باجراء العادة بخلق الفعل عند الاختيار والقدرة وغيره بالطاعة والمعصية وغيره
بانه غير معلوم والعدلية ذهبوا الى ان الفعل للحيوان فقال ابو الحسين هو ضروري وللجاهرين من المعتزلة و
الامامية الى اكتسابه والاول الحق واستدلوا بان السيد يذم عبده على فعل قبيح اختياري ولا يذم على ضروري
لانه مأمور فلولا انه فاعل لا الجاء لما امر الجماد ولانه يلزم الظلم منه تعالى **اقول** ذهب جهم بن
صفوان الى ان العبد ليس له اثر في الايجاد ولا الكسب فليس للعبد قدرة بل الله تعالى هو الفاعل وقالت
الاشعرية والنجارية ان الله تعالى يخلق الفعل والعبد يكتسبه وان للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة
بل يتعلق الفعل مع القدرة ثم اختلفوا في تفسير الكسب فقال ابو الحسن الاشعري معنى الكسب ان الله
اجرى العادة بان الله يخلق شيئا من الطاعة فيها الله تعالى يخلقه وفعل فيه القدرة والعبد متمكن من
الاختيار وليس للقدرة في الفعل اثر وقال قوم من اصحابه ان معنى الكسب ان للقدرة تاثيرا في كون الفعل
طاعة او معصية او عبثا فان الثواب والعقاب انما هما على هذه الصفات وقال قوم ان ذلك الكسب
غير معلوم واما العدلية فقد اثبتوا للحيوان فعلا واختلفوا في مدرك ذلك فقال ابو الحسين
انه ضروري وهو الحق عندنا وقال الاخرون انه استدلالي واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان العقلاء
يذمون الانسان على فعل المعصية ولا يذمونه على سواده فلولا انهم علموا ان العبد فاعل المعصية وليس
فاعلا للسواد لاستحال ذلك لا يقال هذا يلزم منه الدور لان العقلاء انما يذمون العبد اذا عرفوا
انه فاعل فلو استدللنا على انه فاعل بذلك لزم الدور لانا نقول انا نستدل بذلك على علمهم بكونه فاعلا
لا على كونه فاعلا وهذا الجواب يتأتى من ابي الحسين لان المسألة عنده ضرورية الثاني ان العبد مأمور بالطاعة ومنهي

عن المعصية

عن المعصية فلولا انه يكون فاعلا والا لاستحال امره ونهيه من الحكيم الا ترى انه يقبح من احدنا امر
الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران الى السماء ويقبح منا امر الجماد قال ابو الهذيل حمار بشر
اعقل من بشر فان حمار بشر لو اتيت به الى جدول صغير وضربته لطفره ولو اتيت به الى جدول
كبير وضربته لا يطفره ويروغ عنه لانه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق
بين المقدور له وغير المقدور الثالث انه يلزم منه الظلم من الله تعالى فانه يخلق فينا المعصية و
يعذبنا عليها واما الادلة النقلية فاكثر من ان تحصى **قال** واحتجوا بان الله تعالى ان علم الوقوع
او العدم وجب او امتنع وبانه اذا اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه فان وقعا لزم الخالف
ان عدما لزم ان يقعا او احدهما دون الاخر فلا اولوية والجواب الاول ان العلم تابع فلا يؤثر
في المعلوم ولانه يلزم في القدم وان الثاني ان التقدير محوي باستحالته سلمنا لكن نمنع عدم الاولوية
اقول احتجت الاشاعرة على قولهم بوجوه ا ان الله تعالى ان علم وقوع الفعل وجب والا
انقلب علمه جهلا وكذلك ان علم عدمه امتنع والواجب والممتنع لا قدرة عليهما **ب** ان الله تعالى
اذا اراد شيئا واراد العبد خلافه فان وقع المرادان لزم اجتماع الضدين وهذا محال وان
لم يقعا لزم ارتفاعهما لان كل واحد منهما انما يمتنع مراده لان الاخر وقع مراده فيلزم ان يكون
مرادا احدهما قد وقعا لانهما وقعا وان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح **ج**
العبد لو كان فاعلا لكان عالما بما يفعله والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان
التالي ان المتحرك في مسافة لا يعلم ما فعله من اجزاء الحركة ولا ما يفعله من السكون المتخلل بينهما
ان قلنا ان بطؤ الحركات لتخلل السكنات والا فهو غير عالم بخصوصية الكيفية اللاحقة بالحركة من الشدة
والضعف والجواب عن الاول ان العلم تابع فلا يؤثر في المتبوع وقد مضى هذا مرارا وعن الثاني
بالمنع من صحة هذا الفرض ولو سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقال ان قدرة الله تعالى اولى بالفعل من
قدرة العبد لان قدرته اقوى من حيث انها تتعلق بما لا يتناهى وهذا الدليل نقلوه من دليل التمانع
الى مناقضة يتمشى من حيث كون الالهة متساوية القدرة بخلاف هذا الموضع وعن الثالث ان
الايجاد لا يستدعي العلم بالفعل فان النار موجبة للاحراق والماء موجب للبرودة مع عدم شعورهما بل
الايجاد الاختياري مشروط بالعلم لكن لا مطلقا بل من حيث الاجمال لا التفصيل فيه
العلم بالعلم ايضا **قال** مسئلة الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي لانه داعيا الى الاول
وصارفا عن الثاني لكونه حكيما فلان ارادة القبيح قبيحة وكذا السمع **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان الله

مراده الله تعالى سواء كانت طاعة او معصية او غيرهما والمعتزلة ذهبوا الى ان الله تعالى يريد ما ليس
بمعصية وقد احتجت المعتزلة على ذلك بوجوه ا ان الله تعالى له داع الى الطاعات وله صارف عن
المعاصي وكل من كان كذلك كان مريدا للطاعات وكارها للمعاصي اما ان له داعيا الى الطاعات و
صارفا عن المعاصي فلانه حكيم والحكيم لا بد ان يكون له داع الى الحسن وصارف عن القبيح واما الكبرى
فظاهرة ب ان الله لو اراد القبيح لكان فاعلا للقبيح والتالي باطل لما مر في المقدم مثله وبيان الشرطية
ان ارادة القبيح قبيحة بالضرورة ج السمع كقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها اشارة
الى ما عدده من الفواحش وقوله ان الله لا يرضى لعباده الكفر وغير ذلك من الايات د لو اراد الكفر
من الكافر لكان الكافر مطيعا والتالي باطل لما مر في المقدم مثله ه ان الله تعالى امر بالطاعات فيكون
مريدا لها ونهى عن المعاصي فيكون كارها لها لاستحالة امر الحكيم بما لا يريده ونهيه عما يريده و
الاشعرية اجابوا عن الرابع بان الطاعة موافقة الامر وعن الخامس بان الامر قد يامر بما لا يريد
كما في صورة السيد اذا امر عبده عند السلطان بفعل فانه لا يريد منه اظهارا للمخالفة ولان ابراهيم
امر بذبح ولده وهو غير مراد والجواب عن الاول ان الامر لا يتحقق الا مع الارادة وبه تخلص الصيغة
المذكورة عن الحكاية والسهو والاباحة وما ذكروه عن الصورة الاولى فهي ممنوعة فان السيد كيف
يليق به امتحان العبد في تلك الحال فان العبد لو كان اعصى خلق الله لحصلت منه المخالفة في
تلك الحال لطغيان الغرض حاصل فان السيد في تلك الصورة قد اضطر الى الامر بما لا يريد بخلاف الباري تعالى
وعن الصورة الثانية بان ابراهيم كان مامورا بمقدمات الذبح ويدل عليه قد صدقت الرؤيا واطلق
على مقدمات الذابح اسم الذبح مجازا لما كانت تؤول اليه لا يقال لو كان مامورا بالمقدمات لما كان بلاء
عظيما لانا نقول ان الامر بالمقدمات مع غلبة الظن بالامر بالذبح بلاء عظيم ويحتمل ان يقال انه وان كان
الصيغة صيغة امر لكنها غير امر في الحقيقة بل هي ابتلاء واختبار كصيغة التهديد فانها ليست امرا في الحقيقة
ويحتمل ان يقال ما نقل عن بعضهم بانه كلما قطع ربطه وصله الله تعالى الى ان الذبح ويدل عليه
قول اسمعيل قد صدقت الرؤيا قال مسئلة التكليف ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة
بشرط الاعلام اقول حد التكليف عند المعتزلة فالارادة كالجنس وذكر الارادة ولم يذكر الامر و
النهي ليدخل فيها التكاليف العقلية والنقلية وقوله من تجب طاعته فصل احترز به عن ارادة من لا
تجب طاعته فانه لا يسمى تكليفا ويدخل فيه طاعة الله تعالى وطاعة النبي والرسول والامام
وطاعة الولد للوالد والعبد للسيد والمنعم عليه للمنعم وقوله على جهة الابتداء فصل احترز به عن ارادة

احد

احد مثلا لشيء قد سبق عليه لا يكون تكليفا فان ارادة الوالد من الولد الصلوة لا تسمى تكليفا لما
اراده الله تعالى سابقة عليه وقولنا ما فيه مشقة احتراز من الافعال التي لا مشقة فيها فان التكليف
ماخوذ من الكلفة وهي المشقة وقولنا بشرط الاعلام فصل احترز به عن المكلف اذا لم يعلم بارادة المكلف
لا يكون مكلفا ومطلق التكليف على الافعال الصادرة عن المكلف على سبيل المجاز قال وهو حسن
لان الله تعالى فعله اقول اتفقت المعتزلة على حسنه خلافا للبراهمة وحجة المعتزلة ان الله قد فعله وانه
لا يفعل القبيح وقد احتجت البراهمة على قولهم بوجوه الاول ان الجبر حق فالتكليف باطل اما الصغرى
فلما مر واما الكبرى فلانه قبيح والله لا يفعل القبيح الثاني ان التكليف ان وقع حال وقوع الفعل كان تكليفا
بتحصيل الحاصل وان كان قبله لزم التكليف بالفعل حالة عدمه وهو جمع بين النقيضين الثالث التكليف
ان وقع حالة استواء الداعي لزم الحال الترجيح حالة الاستواء وان وقع حالة الرجحان لزم التكليف
بالواجب الرابع ان التكليف ليس فيه غرض لما ياتي فيكون قبيحا والجواب عن الاول بالطعن في الصغرى
على ما مر وعن الثاني ان التكليف وقع حالة عدم الفعل لا بان يوجد الفعل في حال العدم بل
بايجاد الفعل في ثاني الحال وعن الثالث بان التكليف وقع حالة الاستواء بان يوقعه حالة الرجحان
وعن الرابع ان الغرض فيه ما نذكره بعد قال وجهة الحسن التعريض للنفع الذي لا يصح بدونه ولا
عبث اقول تكليف الله تعالى اما ان يكون لغرض او لا لغرض والثاني عبث يستحيل صدوره
عن الله تعالى والاول اما ان يكون عائدا اليه او الى غيره والاول محال لان الغرض العائد اليه اما
جلب نفع او دفع ضرر وكلاهما يستحيل في حق واجب الوجود والثاني اما ان يكون عائدا الى المكلف او
الى غيره والثاني محال لان تعذيب الشخص لنفع الغير قبيح والاول اما ان يكون الابتداء ممكنا في الحكمة
او لا والاول محال والا لكان توسط التكليف قبيحا والثاني هو المطلوب وهذا النفع هو الثواب
وهو عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال وبهذا علم الضرورة ومنع بان الابتداء بمثل
هذا قبيح قال سؤال الغرض ان كان قديما لزم القدم وان كان حادثا تسلسل وجواب الاعتراض تنقطع
سؤال الغرض بالنسبة اليه سواء وان لا فتوجه جواب نفع الغير نعلم قطعا صدوره للغرض اقول
هذان سؤالان للاشاعرة وتقرير الاول ان نقول الغرض اما ان يكون قديما او محدثا والاول باطل
والا لزم ان تكون افعال الله قديمة وهو محال والثاني باطل لان كل محدث لا بد فيه من غرض فلو
كان غيره لتسلسل والجواب عن هذا ان نقول التسلسل ممنوع فان الغرض هو عبارة عن الامر
الذي لاجله فعل الفاعل وجاز ان يكون بعض الاشياء تفعل لذواتها والثاني ان نقول الغرض

بالنسبة اليه على السوية والا لكان الله تعالى ناقصا مستكملا بذلك الغرض واذا كان فعله وتركه بالسوية
لم يكن غرضا والجواب ان نقول لا نسلم انه لما استوى وجوده وعدمه بالنسبة اليه لم يكن غرضا فان نفع
الغير صالح لان يكون غرضا للحكيم وان لم ينتفع به قال وهو واجب والا لكان مغريا بالقبيح للعلم بالميل الطبيعي
له فلا بد له من زاجر اقول ذهبت المعتزلة الى ان التكليف واجب على الله تعالى خلافا للاشاعرة واستدلوا
على ذلك بانه لو لم يكلف من كملت شرائط التكليف فيه لزم الاغراء بالقبيح والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه اذا خلق شخصا واكمل عقله وركب فيه الشهوة الطبيعية وعرفه انه غير مكلف اقدم على
فعل القبائح وترك الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والا لكان مغريا له بالقبيح واما
بطلان التالي فلان الاغراء بالقبيح قبيح لا يقال ان العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن الحسن ومدح العقلاء على
فعله وقبح القبيح وذم العقلاء على فعله فالمدح داع الى الفعل والذم صارف عنه فلا يلزم من عدم التكليف
الاغراء بالقبيح لانا نقول العلم بالمدح والذم غير كاف في الفعل والترك فان العقلاء يستسهلون الذم وترك
المدح في قضاء اوطارهم وتحصيل اربهم من اللذات المشتهاة فلا بد من منبه اخر وهو التكليف وحجة الاشاعرة
ان الحاكم هو الشرع فلا حكم على الشرع والجواب ان الحكم ههنا ليس هو الوجوب الشرعي بل كون فاعله يستحق
المدح والذم قال وهو منقطع والا لزم الالجاء اقول الدليل على ان التكليف منقطع انه لا بد من ايصال كل
مستحق الى ما يستحقه من الثواب والا لكان ظلما وهو قبيح على الله تعالى فالاول يلزم منه الالجاء وهو قبيح
قال مسئلة اللطف هو ما كان المكلف معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ
حد الالجاء اقول هذا حد اللطف فالاول كالجنس وقولنا ولم يكن له حظ في التمكين يخرج عنه الالات فانها
والا كان المكلف معها اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية الا ان لها حظا في التمكين وقولنا ولم يبلغ حد الالجاء
لان الالجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف قال وهو واجب لانه تعالى اراد الطاعة وعلم انها تتوقف على
امر فلو لم يفعله لنقض غرضه اقول اختلف الناس في ان اللطف هل هو واجب ام لا فذهبت المعتزلة الى
وجوبه وخالفهم في ذلك جماعة الاشاعرة والدليل على انه لو لم يكن واجبا لكان الله تعالى ناقضا لغرضه والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اراد من المكلف الطاعة وعلم انه لا يفعلها الا عند حصول امر يفعله
فلو لم يفعله لكان الله ناقضا لغرضه وكل من كان كذلك كان ناقصا تعالى الله عن ذلك لا يقال يلزم ان
يكون الله تعالى مخلا بالواجب فيخرج اللطف عن كونه لطفا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انا [illegible] الكافر الايمان فاما ان يكون قد فعل له اللطف فلا او لا بل يخرج اللطف عن حقيقته
لان معنى اللطف هو الذي يحصل معه الفعل الملطوف فيه والثاني يلزم منه ان يكون الله تعالى مخلا بالواجب

وايضا

وايضا فما ذكرتموه بيان لوجه الوجوب ولا يلزم منه الوجوب الا بعد ان يبينوا انتفاء وجوه القبح عنه
فانه لا يلزم من حصول وجه من وجوه الوجوب حصول الوجوب لانا نجيب عن الاول بانا نستدل
اللطف للكافر وليس معنى اللطف هو الذي يحصل معه الفعل بل هو الذي يقتضي ترجيح الفعل فان لم يكن
هناك معارض والمعارض ههنا قد حصل وهو اختيار الكافر لنفسه الكفر ورغبته في اللذة العاجلة
والاهمال لاحوال الاخرة وعن الثاني بان وجوه القبح محصورة معلومة لانا مكلفون بتركها فلو لم تكن معلومة
لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك الجهات حاصل ههنا قال مسئلة اذا علم الله ان مع زيادة
الشهوة يعصي العبد ويطيع مع عدمها قال ابو علي لا يحسن زيادتها لانها تكون مفسدة وجوزها ابو هاشم
لزيادة المشقة وتعريضها للثواب الزائد كالتكليف ابتداء مع العلم بالعصيان اقول هذا فرع على
وجوب اللطف اختلف فيه ابو علي وابنه ابو هاشم وكلام الجبائي اوجه لان نقصان الشهوة يكون
لطفا فيكون واجبا على الله تعالى وقياس ابي هاشم على التكليف مع العلم بالعصيان باطل لظهور الفرق فان التكليف
في نفسه حسن ولا يمكن ان يقال ان عدم التكليف لطف في التكليف كما عدم المعصية لطف فيجب
المقيس قال واختلف في تبقية الكافر اذا علم منه الايمان قال ابو علي تبقيته لطف فيجب وقال
ابو هاشم هو تفضل وليس بلطف فيحسن فعله وان لم يفعل لم يكن مخلا في عدمه وجوب موت المؤمن اذا
علم منه الكفر لان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب فيحسن كالمبتدأ المعلوم الكفر وما وجهه محمود لانه يكون
مفسدة والفرق ان المبتدأ لم يحصل منه الغرض وهذا حصل منه غرض الثواب فبقاؤه نقض لغرضه
وهو حسن اقول اختلف ابو علي وابو هاشم في ان الله اذا علم من الكافر انه يؤمن اذا بقي فيه وتمهل
يجب عليه تبقيته الى ذلك الوقت ام لا فاوجبه ابو علي ونفاه ابو هاشم حجة ابي علي ان تبقيته لطف
فيكون واجبا وحجة ابي هاشم انه تمكين وليس بلطف فلا يكون واجبا وكلام ابي هاشم اوجه
ثم اتفقا على ان الله تعالى اذا علم من المؤمن انه يكفر انه ابقي فانه يحسن من الله تعالى ابقاؤه و
خالفهما في ذلك محمود الخوارزمي احتجا بان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب فيحسن من الله فعله
كالمبتدأ اذا علم الله تعالى منه الكفر واحتج محمود بانه يكون منه مفسدة فلا يحسن من الله تعالى فعله
والفرق بين هذا والتكليف المبتدأ ان التكليف المبتدأ لم يحصل منه الغرض وهو التعريض للثواب
وهنا قد حصل منه الغرض وهو التعريض للثواب فلو ابقاه لنقض غرضه وفي هذا الكلام بحث
القوة قال مسئلة العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال اقول هذا حد العوض فالنفع
كالجنس وقولنا المستحق يخرج عنه النفع المتفضل به وقولنا الخالي من تعظيم واجلال يخرج عنه الثواب

قال وهو اما ان يكون مساويا للالم وهو العوض علينا او زائدا فيحسن عليه والالم اما بالملك
او بالاباحة او بتمكين غير العاقل لان الله تعالى خلقه ومكنه مع عدم خلو ما يميز الهيم وذهب قوم الى انها
لا يستحق بها عوض واخرون الى ان العوض عليها اقول العوض اما ان يقع في مقابلة الالم او الفعل اما
الثالث فاسد بالقبيح لنا واما بالقبيح لغيره فانه يكون ثوابا واما الاول فالالم الصادر اما ان يكون
منا او من الله تعالى فاما الصادر منا فالعوض منا وله واما الصادر من الله تعالى سواء كان بفعله
او باباحته كالامر بذبح المرتد التائب او بتمكين غير العاقل منه فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم والا
لكان تعذيبه قبيحا ضرورة خلوه عن فائدة واختلف الناس في تمكين غير العاقل هل يستحق فعلها
عوضا ام لا وعلى من يستحق على ثلثة اقوال قال قوم ان العوض على الله لانه مكنها وخلق فيها ميلا
طبيعيا الى الايلام ولم يخلق لها عقلا زاجرا عنه مع انه يمكن ان يخلقها ولا يخلق فيها ميلا ويخلق فيها
عقلا وقال اخرون ان العوض عليها وقال اخرون انه لا عوض عنها ولا اثر بل الاولى الجواب الاول
قال وهو واجب انما الالم بين وبدونه ظلم اقول ذهبت المعتزلة الى ان العوض واجب على الله للالم
بما دل عليه انه لولا ذلك لكان ظالما وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى والعلم به ضروري
قال وهل يجوز تمكين الله الظالم من لا عوض له في الحال يوازي فعله ذهب البلخي وابو هاشم
الى جوازه واختلفا فقال البلخي يجوز ان يخرجه من الدنيا ولا عوض له بل يتفضل الله عليه ويعطى المجني
بان الانتصاف واجب والتفضل جائز فلا يعلق الواجب بالجائز وذهب السيد المرتضى الى منعه
لان التفضل وان كان جائزا لكن الانتصاف واجب ولا يعلق بها اقول اختلفت العدلية
في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له في الحال يوازيه فجوزه ابو القسم الكعبي
المعروف بالبلخي وابو هاشم ومنعه السيد المرتضى احتجا بانه من المستبعد ان يكون في جنب
الظالم الطامع ابدا اعواض توازي ظلمه الواصل الى كل واحد واحد وهذا ضعيف فانه لا استبعاد
في ان يحصل له من الالام التي يفعلها الله تعالى به ما يستحق بها اعواضا كثيرة توازي ما يفعله من الظلم فان
العوض المستحق عليه مما يفعله والمستحق على الله تعالى زائد ثم انهما اختلفا فقال البلخي يجوز ان يخرجه
من الدنيا ولا عوض له بل يتفضل الله عليه وقال ابو هاشم لا يصح لان التفضل جائز والانتصاف واجب
ولا يصح تعليق الواجب بالجائز ورد عليهما السيد المرتضى بان الانتصاف واجب لتبقية والتفضل
جائز فلا يعلق بها قال مسئلة اختلفوا في المقتول لو لم يقتل فقال قوم يجوز ان يعيش واخرون
انه لا يموت قطعا واخرون يعيش قطعا والثلاثة باطلة والا لما ذم الذابح لغنم غيره بل كان محسنا
وهو

وهو ضعيف لتفويته الاعواض الزائدة على الله تعالى والثالث باطل والا لزم الجهل اذ يعلم حيوته الى وقت
وهو ضعيف لجواز ان يعلم انه ان لم يقتل ما شاء اخر اقول اختلف الناس في المقتول فقال المجبرة
انه قد كان يجوز ان يعيش ويجوز ان يموت وجزم اخرون بموته واخرون بحيوته قطعا لولا انه
هلاك ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلا لانه اذا كان عالما بانه يعيش الى وقت معلوم ثم قتل قبل ذلك انقلب
الجهل وهذا ضعيف لانا نقول الله تعالى يعلم انه لو لم يقتل لعاش الى تلك الغاية ثم رد ما قول من جزم
بالموت بانه لو كان كذلك لكان الذابح غنم غيره يستحق المدح لكونه محسنا والتالي باطل فالمقدم
مثله وهذا الرد ضعيف بوجهين أ انه لم لا يكون محسنا فانه لم يعده الجمهور محسنا لما
يرسخ في اذهانهم انها كانت يجوز ان تعيش وليس كذلك ب انه لا يكون محسنا من حيث
تفويته الاعواض على الله تعالى عن تلك لا شك في ان العوض عليه اكثر من العوض علينا وهذا عندي
ضعيف فان العقلاء انما ذموه باعتبار ذبحها ما نقاد(؟) الحيوة لا باعتبار تفويت الاعواض على
الله تعالى قال البحث الخامس في النبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه ظهر على يده المعجزة
هي القرآن بالتواتر وهو معجز لاخباره عن الغيب لقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون الى غير ذلك ولتواتر
بعض الاخبار كنبوع الماء وانشقاق القمر واشباع الخلق فانه كان كل واحد لم يبلغ التواتر ففي الكل تواتر
كتسبيح(؟) الحصى على عليه السلام ولم يعارضه احد ولا نقل لتوفر الدواعي اليه واما انه كل من كان كذلك فهو
نبي لانه يقوم مقام التصديق لمن ادعى رسالة ملك وقال ان كنت صادقا فخالف عادتك ففعل فانه
لو فعل خالفها حكم الكل بتصديقه وكل من صدقه فهو صادق لانه لا يفعل القبيح اقول النبي
هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فبالانسان يخرج الملك وبالمخبر يخرج المخبر عن
غيره وبقولنا بغير واسطة احد من البشر يخرج العالم الذي يخبر عن الله تعالى بواسطة النبي والمعجز هو الامر
الخارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فبالامر يتناول الفعل الخارق والمنع من الفعل المعتاد
وبالخارق للعادة يخرج به وبقولنا مقرون بالتحدي يخرج عنه الكرامات والارهاص والمدعي الكاذب
اذا اظهر معجزة غيره والتحدي هو المباراة في الفعل والمنازعة فيه الغلبة اذا عرفت هذا فنقول محمد
رسول الله خلافا للمشركين ويدل عليه انه ظهر على يده المعجز مقرونا بالتحدي وكل من كان كذلك فهو نبي
حقا اما المقدمة الصغرى فلانه ظهر على يده القرآن والقرآن معجز اما الصغرى فبالتواتر واما الكبرى
فلانه تحدى به في قوله فأتوا بعشر سور مثله فأتوا بسورة من مثله مع توفر دواعيهم الى معارضته
وانها لم تكن بعجز حاجة(؟) الى القتال وايضا فانه اخبر بالغيب في قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون

وايضا فانه روى عنه امور كثيرة خارقة للعادة كانشقاق القمر وحنين الجذع واحياء الميت
واطعام الخلق الكثير من الزاد القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وغير ذلك من الوقايع الكثيرة
وهذه الوقايع الجزئية وان كان كل واحد منها غير متواتر الا انها اشتركت في معنى كلي منقول بالتواتر
وهو كونها خارقة للعادة او نقول ان كثرة هذه الاخبار توجب صدق احدها ولو انها كانت تدل على
الاعجاز كان شيئا متعلق عليه السلام فانه لم ينقل الوقايع الجزئية بالتواتر لكن نقل عنه بالتواتر معنى كلي
تشترك فيه الجزئيات المنقولة بالاحاد فقد ثبت انه ظهر على يده المعجز ولم يعارضه احد والا لنقل لانه
من الوقايع المشهورة التي تتوفر الدواعي الى نقلها ولما لم ينقل دل على انها لم توجد واما ان كل من كان كذلك
فهو نبي فلان خلق المعجز من الله تعالى عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق فان الانسان اذا ادعى
رسالة الملك وقال ايها الملك ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فخالف عادتك فيفعل الملك
ذلك وتكرر السؤال من الرسول والفعل من الملك فان العقلاء يجزمون بصدق الرسول فكذلك
ههنا واما ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فلان الله تعالى صادق فلو صدق الكاذب لم يكن
صادقا ولانه تعالى لا يفعل القبيح واظهار المعجز على يد الكاذب اغراء بالقبيح فهو قبيح ولانه يلزم خلاف ما
تقدم منه تعالى على تصديق الرسل الصادقة **قال** فان قيل ان عنيتم بالتواتر ما يحصل به العلم فانتم
مطالبون بالتواتر على حصول العلم اولا **اقول** لما فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوة شرع في الاعتراض
على الدليل مع الجواب عنه فاستفسر اولا عن معنى التواتر فقال ان عنيتم بالتواتر الخبر المفيد للعلم لزم
الدور لانكم الان في مقام تثبيت الاستدلال بالخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة فلو كان الخبر المتواتر هو
الموجب للعلم لزم اثبات الشيء بنفسه وان عنيتم به معنى اخر فلابد من بيانه **قال** سلمنا لكن لا نسلم افادته العلم
لان كل واحد يجوز كذبه فكذا الكل كالحدث ولان حصول العلم بكل واحد محال لجواز كذبه فكذا في الاجتماع
ان حصل ان كان له مستقل والا لم يفد العلم **اقول** لما استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه بتسليم ذلك
الاعتراض وشرع في بيان ان خبر التواتر لا يفيد العلم وهذا مذهب لقوم واستدل عليه بوجهين **ا**
ان كل واحد من المتواترين يجوز كذبه فالجميع كذلك كما ان كل واحد من الحوادث حادث فالجميع
حادث **ب** ان حصول العلم اما ان يكون معللا بقول كل واحد واحد او بقول المجموع والقسمان
باطلان اما الاول فلان كل واحد يجوز كذبه ولانا نعلم بالضرورة ان الخبر الواحد لا يفيد العلم ولانه يلزم
اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد وانه باطل لان كل واحد منها لم يكن علة في حصول العلم فعند
الاجتماع ان لم يحصل امر زائد لم يكن المجموع مفيدا للعلم وان حصل فحصول ذلك الامر ان كان لاجل ان يكون معللا
بكل واحد

بكل واحد او بالمجموع والاول باطل والا لكان كل واحد علة لحصول العلم وهو باطل لما مر والثاني يلزم التسلسل
قال سلمنا لكن يتوقف على الاحساس ولا يفيد العلم لجواز خلق شخص مماثل لقوله ولكن شبه لهم **اقول**
بعد تسليم ورود الوجهين الدالين على ان خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان انه وان كان يمكن
ان يفيد العلم لكنه غير معلوم لان خبر التواتر شرطه الانتهاء الى المحسوس فان اهل التواتر لو
اخبروا بكون الاله موجودا او قادرا او عالما لما افاد اخبارهم العلم واذا كان كذلك فنقول الحس
قد يكذب فانه لا يميز بين الشيء ومثله ولهذا اذا توالت الامثال على الحس حسبها شيئا واحدا
فنقول لم لا يجوز ان يكون المرئي ليس هو النبي بل شخص خلقه الله تعالى في الحال مماثل له فانه ممكن والله قادر
يدل على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى ولكن شبه لهم واذا جاز ذلك في عيسى فلم لا يجوز في سائر
الانبياء **قال** سلمنا لكن يجوز ان يكون القران نزل على نبي اسمه محمد فقتله هذا واخذه منه سلمنا لكن لا
نسلم اعجازه قوله للتحدي لقوله فاتوا بسورة قلنا نمنع انه من القران فان المتواتر انما هو المجموع
لان حفظته كانوا في زمانه عليه السلام ستة او سبعة ولانكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين مع
تعظيم الصحابة له **اقول** بعد تسليم التواتر بان محمدا صلى الله عليه وسلم اتى بالقران ورد
على النص من جهة اخرى وهو ان يقال لم قلتم ان ذلك الذي ظهر على يديه هو هذا ثم تسليم انه هذا
لا نسلم اعجاز القران وايات التحدي يمنع انها من القران لانها ليست متواترة كما ان ايات القران كذلك
لانا نقول المتواتر هو مجموع القران لا كل واحد واحد من افراده فان حفظته في زمانه كانوا
قليلين ولاجل هذا انكر ابن مسعود المعوذتين والفاتحة مع انه كان من اكابر الصحابة **قال** ولان
قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يدل على انه من غيره للاختلاف اللفظي
كالقراات والمعنوي كالمتشابهات والمحكمات **اقول** بعد تسليم ان القران معجز منع ان يكون من عند
الله تعالى واستدل عليه بالقران وهو قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وهذا يدل على انه لو كان من عند الله لما وجد فيه الاختلاف لكن الاختلاف موجود فيه فانه مختلف
اما لفظا واما معنى اما الاختلاف اللفظي فظاهر في القران فان القراات اختلاف لفظي واما المعنوي
اما الاختلاف في المعنى فلان فيه محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا وهذه معان واحكام
مختلفة **قال** سلمنا لكن دلالات الالفاظ ظنية فلا يكون التحدي معلوما سلمنا لكن نمنع وصوله الى الكل
الى الكل لانه سلمنا لكن نمنع عدم المعارضة قوله والا لوصل الدواعي قلنا نمنع الصوارف الدواعي **اقول** المستدل
بين التحدي بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وغيره من الايات فاعترض عليه المعترض بان هذا دليل

دليل لفظي والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفها على ظنيات عشر على ما مضى سلمنا وجود التحدي لكن
لا يلزم من وجود التحدي الاعجاز لوجهين ا انه يجوز ان يكون التحدي وصل الى بعض الامة ولم يصل
الى الباقي فلعل الذي لم يصل اليه قد كان قادرا على المعارضة ب لم لا يجوز ان يكون قد عورض
قوله لو كان كذلك لنقل لوجود الداعي قلنا لا نسلم وجود الداعي بل الداعي حاصل بالنسبة الى عدم النقل
لخوف قال سلمنا انهم ما عارضوا لكن لا يدل على الامتناع لجواز ان يكون خطبهم افصح واشهر عند
العقلاء سلمنا لكن القادر آت بالمثل اقول المستدل ذكر انهم لم يعارضوه فكان معجزا فاعترض عليه
السائل بان عدم المعارضة لا يدل على الاعجاز نعم عدم القدرة على المعارضة يدل عليه لكن لا يلزم من
عدم المعارضة عدم القدرة عليها فلم لا يجوز ان يكونوا قادرين على المعارضة ثم لم يعارضوا فلا يكون
معجزا سلمنا ذلك لكن هيهنا ما يدل على انهم عارضوا وبيانه ان القادر للقرانات مثل القران يحتمل
ان يكون القادر اتيا ما بلغت مجموعها تواترا اقول هذا الاعتراض على الوجهين الاخرين
الدالين على انه اتى بالمعجز اما على الوجه الاول فلم قلتم انه اخبر بالغيب وما ذكرتم من الايات فلم
انه من القران ونحن نمنع ان يكون متواترا كما مر في ايات التحدي سلمنا انه اخبر بالغيب لكن لا
يدل على الاعجاز فان العادة جارية بذلك كما في المنجمين واما على الوجه الثاني فلان مجموعها ما
بلغت تواترا وآحادها لا تفيد اليقين قال سلمنا لكن تجويز المعجز يدل على السفسطة
لجواز انقلاب البحر دهنا اقول هذا معارضة دالة على ان لا معجز هنالك وهو ظاهرة
قال سلمنا لكن نمنع انه فعل الله تعالى لجواز اختصاصه بمزاج او نفس او غذاء يقتضي هذا او
اعانة الجن والملائكة والقول بعصمتهم ثابت بنبوته فلا يندفع به الاحتمال والا دار اقول هذا اعتراض
على المقدمة الثانية وهي ان المعجز فعل الله تعالى وبيانه من وجوه ا ان الانسان عبارة عن الهيكل
الممتزجة نحوا ما من الامتزاج ولا شك ان تفاوت تلك العناصر مختلفة بالنسبة الى الاشخاص فلم لا يجوز
ان يكون مزاج النبي يقتضي هذا الفعل الخارق دون مزاج غيره مخالفا له عاجزا عنه ب ان يقال الانسان
عبارة عن النفس الناطقة فيجوز ان تكون النفوس مختلفة يحصل من بعضها من الاثار الغريبة ما لا يحصل
من الاخر ج ان سلم تساوي الاشخاص في المزاج والنفوس الا ان للاغذية تاثيرات مختلفة في الابدان
فلم لا يجوز ان يكون هناك غذاء يقتضي تناول هذا الاثر الغريب وقد تناوله النبي فلم يتفق لغيره
د انه يجوز ان يكون ذلك من فعل الجن والشياطين والقطع بنبوتهم والمكان مستفادا منهم الا
ان التجويز حاصل قبل ثبوت نبوتهم ه ان يكون ذلك من فعل بعض الملئكة لا يقال الملائكة معصومون
لانا نقول

لا يصدر عنهم القبيح وفعل المعجز على يد الكاذب قبيح لانا نقول عصمتهم انما تثبت بقولهم وقولهم انما يكون
حجة بعد صدقهم وصدقهم متوقف على عصمتهم فيلزم الدور قال سلمنا لكن لا نسلم ان الغرض التصديق
لجواز ان يكون ابتداء عادة لان كل حادث خارق للعادة ولجواز ان يكون التصديق لنبي اخر وللارهاص
ولقد عقيب الدعاء كما للتشابه اقول هذا اعتراض على المقدمة الثالثة وهي انه تعالى فعله لاجل
التصديق وبيانه من وجوه ا ان يكون ابتداء عادة فان ابتداء خلق كل شيء يكون خارقا للعادة
وليس معجزا لان المراد استمراره ب ان يكون تكرر مع عادة متطاولة فان دلالة التواتر لا يتم
دورته الا في مدة وثلثين الف سنة ووصوله الى النقطة التي فارقها اذا كان في هذه المدة توهم انتقاله
خارق للعادة وليس كذلك ج الا يجوز ان يكون ذلك تصديقا لنبي اخر وارهاصا د انكم تستدلون
على انه فعله لاجل التصديق بانه فعله عقيب الدعوى فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحا اذ فيه
اغراء بالجهل فنقول لم لا يكون فعله عقيب الدعوى لا للتصديق بل للشخص حتى يشتد البلية وتعرض
المستحقين دار الثواب وذلك لانها انزال المتشابهات قال سلمنا لكن نعارض بان التكليف محال
لان الجبر حق فلا يكلف فعل القبيح اقول احتج منكر والنبوات بوجوه الاول ان القول بالتكليف
محال فالقول بالنبوة محال اما الاول فلان الجبر حق على ما مضى فلو كان التكليف حاصلا لزم ان يكون
اسمحا لا يطاق وهو قبيح واما الثاني فظاهر فالعدم مثله واما الثاني فلان النبي انما يأتي لبيان التكليف
فاذا انتفى انتفت النبوة قال ولان الغرض ان كان معلوم الوقوع فلا حاجة اليه والا فعبث اوالعدم
فظلم اقول هذا هو الوجه الثاني لنفاة النبوة وتقريره ان الغرض من النبوة هو التكليف وهو
اما ان يكون معلوم الوقوع وهو يلزم انتفاء عن النبوة فتكون النبوة عبثا او معلوم العدم فيلزم الظلم
لانه اذا كلف مع علمه انه لا يقع كان ظلما حاصلا قال ولان الفعل اما معلوم الحسن او القبح ولا حاجة
اليه او مجهول لها فان احتج حسن والا ترك لاحتمال الضرر فلا حاجة الى النبي اقول هذه شبهة ثالثة
وهي من شبه البراهمة قالوا ان النبي لا فائدة فيه فلا يجوز ارساله فصل الصغرى فلان
الفعل اما ان يعلم كونه حسنا او قبيحا او لا يعلم احد الوصفين فيه فان علم منه انه حسن جاز فعله سواء كان
هناك نبي او لم يكن وان علم قبحه لم يجز فعله وان جهل الامران فلا يخلو اما ان يكون فعله في محل الحاجة
والضرورة او لا يكون فان كان الاول جاز فعله لمكان الضرورة وان كان الثاني لم يجز فعله لجواز
يكون مفسدة فقد ظهر انه لا فائدة في النبوة واما الكبرى فظاهرة قال ولان الشرع عبث فان يوم
العيد وقبله متساويان مع اختلاف الحكم اقول هذه شبهة رابعة وتقريرها ان الشرع عبث

فلا يجوز نقلد نسخ الله تعالى بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان اخر يوم من رمضان مساو لاول يوم من
شوال مع ان صوم الاول واجب وصوم الثاني حرام فقد اختلفا في الحكم مع انه لا حكمة هناك تقتضي هذا
الاختلاف واما الكبرى فظاهرة قال ولان النسخ باطل لان موسى عم ان بين دوام شرعه يلزم النسخ والا
كذب وجاز في شرعكم وان لم يبين اقتضى الفعل مرة وان بين عدمه فقد ولا انه لم يلزم البداء ولانا اليهود
تواتروا بنقل موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا اقول هذه شبهة اليهود على ابطال نبوة محمد عم وتقريرها ان
النسخ باطل فالقول بنبوة محمد باطل اما الصغرى فمن وجوه ا ان موسى عم اما ان يكون قد بين ان شريعته دائمة
او بين ان شرعه غير دائم او لم يبين واحدا منهما فان كان الاول استحال انقطاعه والا لزم كذبه لانه
لو جاز ان يخبرنا بالدوام مع انقطاعه جاز في شرعكم ذلك وان كان الثاني لزم ان ينقل الينا نقلا متواترا
كنقل اصل شرعه لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل علمنا انه لم يبين عدم دوامه وان كان الثالث
اقتضى الفعل مرة واحدة لان الامر المطلق لا يدل على التكرار وهو باطل اتفاقا ب انه يلزم البداء او فعل
القبيح على الله تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل المامور به اما ان يكون
مصلحة او مفسدة فان كان الاول استحال النهي عنه والا لزم الامر الثاني وان كان الثاني فاما ان يكون الله
تعالى عالما به وقت امره اولا وعلى التقدير الاول يلزم ~~نقل موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا~~ الثاني
على التقدير الثاني يلزم الاول واما بطلان التالي فظاهر ج ان اليهود قد تواتروا بنقل موسى عم تمسكوا
بالسبت ابدا قال فالجواب انا استدللنا بالتواتر على ضرورية العلم واما الكلام على التواتر فكلام على الضروري
مردود قوله كل واحد يجوز كذبه قلنا ليس اذا ثبت حكم لكل فرد ثبت للكل اعتبر العشرة والمثال لا يفيد
الكلية قوله ان لم يحصل ثانيه لم يفد العلم ممنوع اقول اجاب عن السؤال الاول بمنع المدعى وتقريره
ان التواتر استدللنا به على كون العلم ضروريا لا على حصول العلم فلا نقول العلم قد حصل لان خبر التواتر قد
حصل حتى يلزم المدعى وعن الاعتراض بالوجوه على التواتر من حيث الاجمال فلانه كلام على الضروري فلا
يسمع واما من حيث التفصيل فنقول قوله في الوجه الاول كل واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك مستلزم غير
واضحة اللزوم فانه ليس اذا ثبت الحكم لكل فرد يلزم ثبوته للمجموع بل الحق انها كاذبة فان كل واحد من
العشرة فرد واحد والمجموع ليس كذلك وما ذكره من المثال في الحوادث وان كان مذهب بعض المتكلمين
فليس بصحيح عندنا والتمثيل به لا يفيد اليقين على تقدير الصحة والفرق ان كل واحد اذا سبقه العدم
فالمجموع سبقه العدم لوجوب تاخر المجموع عن جزئه المتاخرة عن العدم قوله في الوجه الثالث ان لم
يحصل الثاني لم يفد العلم ممنوع فان البرهان ثم انا نقول هذا يقتضي ان لا تحصل ماهية مركبة بعضها

بالضرورة

بالضرورة قال قوله يجوز ان يتكذب قلنا هذا استبعاد بالضرورة ولان القران يدل على تخصيصه
لقوله ويوم حنين ويوم اذ تصعدون ولا تلوون واذ اسر النبي الى بعض ازواجه الايات الدالة على تناهيه
اقول هذا الجواب ظاهر فانا نعلم قطعا انه هو المرسل قال قوله المتواتر جملته قلنا واحاده
بالضرورة قوله الحفظة قليلون قلنا الجملة دقائقه محفوظة جملته جملة متواترة وقراءة ابن مسعود
من الاحاد لا تعارض المتواتر سلمنا لكن ابن مسعود انكر كونهما قرانا لا انزالهما ونحن يكفينا النزول
اقول الجواب بعض قوله ان ايات التحدي غير متواترة فان الحفظة للقران كانوا قليلين ان نقول لا نعلم
ان جملته متواترة فكذلك احاده بالضرورة وكون الحفاظ له قليلين لا يقدح في تواتره وتواتر احاده
لان احاده محفوظة جملة متواترة والجواب عن قوله ان ابن مسعود انكر المعوذتين ان قول ابن مسعود
لا يفيد اليقين فلا يعارض التواتر الذي يفيد اليقين فلا يعارض التواتر الذي يفيد اليقين على
انا لو سلمنا ذلك لكنا نقول ان ابن مسعود انكر كونهما قرانا لم ينكر نزولهما والنزول كاف في هذا
المقام قال قوله الاختلاف يدل على كونه من عند غيره قلنا استثناء عين التالي عقيم وان انعكس
فالجزئية لا تصلح مقدمة الاستثناء سلمنا لكن القراءات متواترة مختلفة لقوله عم انزل القران على سبعة احرف
والمعنى متفق على تاويل العلماء اقول تقرير الجواب عن قوله لما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا انه ليس من عند الله لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي ان نقول كونه من عند غير الله
اذا كان ملزوما للاختلاف لا يقتضي ان يكون الاختلاف ملزوما لكونه من عند غير الله فان استثناء
عين التالي لا ينتج لاحتمال كونه اعم لا يقال تنعكس هذه القضية الى قولنا قد يكون اذا وجد فيه
الاختلاف يكون من عند غير الله ثم نستثني عين المقدم فينتج عين التالي لانا نقول القضية الجزئية
لا تصلح مقدمة للاستثناء لجواز ان يكون زمان الاتصال غير زمان وجود المقدم سلمنا ذلك لكن نمنع
وجود الاختلاف والقراءات متواترة عند الله تعالى فانه نقل عن النبي صلعم انه قال ان القران انزل
على سبعة احرف واما المعنى فليس بمختلف فان العلماء تاولوا تلك الالفاظ المتشابهة بتاويلات
غير بعيدة عن الاستعمال قال قوله الدلائل اللفظية ظنية قلنا تعرف المقاصد بالضرورة
هو هنا كذلك قوله يمنع وصول التحدي الى الكل قلنا يكفي الفصحاء قوله لا نسلم التحدي قلنا الدعوى
ظاهر لكونه من الامور المشهورة ولانه مسقط للتكليف فهو اهل اشعارهم افصح قلنا هذه حجة الدعوى الى القرآن
بالمثال قلنا هنا تشكيك فان من حفظ قصيدة شخص ثم انشدها وعارضه بها غيره لم يقل
والدعوى ابدا المثل والجواب انه انشبه ان الحكاية نفس المحكي وهو باطل ضرورة اقول الدلائل

العقلية تتوقف على عشرة امور ظنية قد بيناها فيما مضى وقد تنتفي تلك الامور فيكون الادلة النقلية ظنية و
هنهنا كذلك فانا نعلم بالضرورة ان آيات التحدي لم يرد منها المجاز ولا هي مشتركة ولا يراد بها التخصيص و
لا النسخ ولا غير ذلك من المفاسد المذكورة وما الداعي الى المعارضة ان القرآن من الامور الشهيرة فتتوفر الدواعي
على معارضته لو امكنت بالضرورة ولان المعارضة تسقط التكليف واجاب عن قوله ان العاقل اتى بالمثل
بانه باطل بالضرورة فانا نعلم ان من انشد قصيدة لغيره لا يقال انه عارضه وابو الهذيل وابو علي الجبائي
ذهبا الى ان الحكاية هي نفس المحكي حذرا من هذه الشبهة وقد ابطلنا في هذا ما هو معلوم البطلان فان الحروف
والاصوات تعدم في ثاني زمان الوجود فكيف يمكن ان يقال ان ما نطق به بعد ذلك هو نفس ذلك المعدوم
مع ان المعدوم تستحيل اعادته ولانه لو تكلم شخصان بالقرآن يكون العرض الواحد قائما في محلين و
لانه يلزم ان يكون من تكلم بالكلام الخرافية ان يكون كلامه في لسانه وهذا باطل بالضرورة **قال** وآيات
النبي متواترة كآيات التحدي قوله والمنجمون يخبرون به قلنا لا نسلم بل بامور معتادة متطاولة من
طبيعة ذلك الشكل حصول الخبر **اقول** الفرق بين المنجم والرسول ان الاول انما يخبر عما يكون معتاد الحصول
عند بعض التشكلات السماوية واما الرسول فانه ليس كذلك **قال** وانكار تواتر الجميع انكار للبديهة قوله خرق
العادة محال ممنوع فان كل جسم يصح عليه ما يصح على الباقي **اقول** جسم العصا وجسم الحية متساويين في
الجسمية فيجب استواؤهما في القبول للصور المختلفة والاعراض المتغايرة فجاز انقلابها من احدهما الى الآخر
ولا يلزم منه نفي الحال **قال** واما فعل المعجزة فانا بينا انه فعلها والا لفعل القبيح فيجب ان يكون غرضه
غير التصديق قلنا هذا باطل بالضرورة ولدلالته على القبح فخرج جواب الابتداء وتصديق ابن الداعي
على ان المعجزة تنفي الكرامات والفرق بينه وبين انزال المتشابهات ان المفسدة الحاصلة منه لا يمكن
دفعها بخلاف المتشابه بل دفعها بالنظر **اقول** قد مضى انه لو كانت المعجزة لا من فعله تعالى لزم ان يكون
الله تعالى فاعلا القبيح وكذلك لو كان غرضه غير التصديق والفرق حاصل بين فعل المعجز عقيب الدعوى من
الكاذب وبين انزال المتشابهات لان المفسدة الحاصلة من المعجز لا يمكن دفعها الا بالضرورة ولا كذلك
تجلد في المتشابهات فانا نعلم بالنظر ان الله تعالى ليس بجسم فيتأول المتشابه بما فيه **قال** والتكليف تابع
وحسنه وكذا الغرض والحسن والقبح والكل معروفين لكن الفائدة التأكيد وغيره واما الشبهة فممنوع
لجواز مصلحة مجهولة واما شرع موسى فجاز ان يكون قد بين انقطاعه ولم ينقل لفقد تواترهم قوله
يفضي الى الباطل ممنوع لجواز حدوث مصلحة في وقت وتنافيها بلا وقت فخرج الجواب عن التواتر **اقول**
المطاعن الاولى والثانية لنفاة التكليف قد سبق الجواب عنهما في باب حسن التكليف وعن الثالثة من وجهين
الاول

الاول ان نقول ان الحسن والقبح وان كانا معلومين لكن فائدة النبوة التأكيد فان في تطابق الادلة العقلية
والسمعية يحصل من القوة ما لا يحصل من احدهما وايضا فانه لا ريب انه احرى التاكيد وهو من وجوه **ا**
انقطاع عذر المكلف في ترك الطاعة كما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة قالوا فلعل الحجة ان يقول
العبد ان الله لو خلقني لعبادته لارسل الي من يعرفني كيفية العبادة او يقول ان الله خلق فيّ الشهوة
والميل الطبيعي والسهو والغفلة فلا ارسل الي رسولا يذكرني حال الغفلة وينبهني في حال الميل الى القبيح
او يقول علمت ان الايمان حسن والكفر قبيح ولم اعلم استحقاق الثواب الدائم على الاول والعقاب الدائم
على الاخير **ب** ان الانسان لا يمكن ان يعيش الا مع مشاركة من بني نوعه واجتماع وهو مظنة التنازع
والفساد فلا بد من زاجر لهم والعلم بالقبيح غير كاف لاستسهال اكثر الناس صدور القبح عنهم فلا بد من الرسول
المنذر ويوضح العقاب للزاجرين ونفع الفساد **ج** الصناعات امور خفية لا يمكن الاطلاع عليها وهي
امور ضرورية في بقاء النوع فوجب بعثة الانبياء لتعليمها **د** تعليم الاخلاق الفاضلة التي فيها نظام
المعاش والمعاد والسياسات النافعة في المعاد **ه** زوال الخوف عن المكلف فانه حين استكمل عقله
ان اشتغل بالعبادة حصل له الخوف من حيث انه تصرف في ملك غيره وايضا فلا يعلم كيفية ما يتعبد به
وان لم يشتغل خاف من التفريط الثاني ان نقول ان من الحسن ما هو معلوم فنفع الانبياء فيه التأكيد
ومنه ما هو مجهول فنفعهم فيه التعريف وكذلك القبيح واما الجواب عن شبهة اليهود فانا نقول ان موسى ع
بين ان شرعه ينسخ وتواتر اليهود منقطع فان بخت نصر استأصلهم والفرق بين النسخ والبداء
ظاهر لاختلاف الوقت في الاول دون الثاني فجاز اختلاف المصلحة باختلاف الوقت قوله ان
اليهود تواتروا بنقل قول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا قلنا الجواب من وجهين احدهما منع
انقطاع تواترهم والثاني ان لفظ التأبيد قد يأتي للزمان المتطاول وقد جاء منه في
التوراة شيء كثير واما شرعنا فانا نعلم بالضرورة المستندة الى التواتر ان محمدا ص اخبر بانه
دائم ابدا لا يحتمل التأويل **قال** والنبي ص يجب ان يكون معصوما فنقول انه معصوم ويجب في الانبياء اما
عن الاعتقاد الباطل فبالاجماع الا بعض الخوارج واما عن نقل الشرائع فبالاجماع لا سهوا ولا عمدا
واختلفوا في السهو في الفتوى واما الاثم لا تقع الكبيرة عمدا ولا سهوا الا عند الحشوية وفي تعمد
الصغيرة خلاف فمال اكثر المعتزلة والحق مذهب الامامية انه لا يقع منهم الكبيرة والصغيرة لا عمدا
ولا سهوا من اول العمر الى آخره لانه لو بعث من يجب نقض غرضه اذ الغرض تقريب الخلائق
الى القبول منه والطمأنينة اليه ومتى جاز العصيان لم يسكن اليه ولانه يجوز ان يؤدي بعض

اقول

مالم يومر او ينقص ويكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لكونه منفرا عنه مخلا بالغرض
العصمة لطف يفعلها الله تعالى بالمكلف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة وفعل المعصية مع امكان
وجوده وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكن من المعصية وهو خطاء والا لما استحق الثواب ولم يكن
له فضيلة في ذلك فاذن الحق بقاء المعصوم على الاختيار فاذا حصل للانسان ملكة مانعة من الفجور
والاقدام على المعاصي والتصاف له مع الملكة العلم بعقاب الطاعة من الثواب وما في المعصية من العقاب
مع خوف المؤاخذة على الاولى وفعل المنهي فقد تكملت شرائط العصمة اذا عرفت هذا فنقول
افعال الانبياء لا تخلو من اربعة **ا** الاعتقاد الديني **ب** الفعل الصادر عنهم من الافعال الدينية
ج تبليغ الاحكام ونقل الشرايع **د** الافعال المتعلقة بهم في الدنيا اما القسم الاول اتفق
العقلاء على امتناع الخطاء فيه الا ما نقل عن بعض الخوارج وهم الفضلية من تجويز الكفر عليهم لان
المعصية عندهم كفر وجوزوا صدور المعصية منهم واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فمنهم من جوز
بعضهم الكبائر عليهم واخرون منعوا منه وجوزوا الصغائر والامامية منعوا من القسمين عمدا
وسهوا قبل النبوة وبعدها واما الثالث فقد اتفق الجمهور على المنع من الخطاء فيه عمدا او
سهوا واما الرابع فقد جوز اكثر الناس السهو عليهم فيه وخالف في ذلك الامامية وهو الحق
والدليل على وجوب العصمة انه لو جاز على الرسول الخطاء لزم نقض الغرض من البعثة و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه انما بعث الانبياء لتعريف الاحكام واظهار الشرائع
فلو جوزنا عليهم المعصية عمدا وخطاء جوزنا كون الشرع كذبا وتجويز ذلك يقتضي التوقف في صحة قوله
وابطلان التالي فظاهر وايضا فانه يجوز ان يؤدي بعض ما يؤمر به فيبقى بعض ما امر بتبليغه و
يجب ان يكون النبي منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لكون ذلك مستلزما للتنفير بذلك مخل
بالغرض من البعثة **قال** قال ابو الحسين يجوز اظهار الكرامات وهو حق لقصة مريم ثم سؤال
يجوز ان يكون ارهاصا ولانه لا يمكن الاستدلال على النبوة حينئذ بالارهاص فاسد لانا انما
نحكم بذلك النبي على انه نبي لا غيره واما الثاني فممنوع لان الدعوى مع المعجز مخصص بالنبي
اقول اختلف الناس في جواز اظهار المعجز على غير نبي على مذهبين وتفصيلهما ان نقول
ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى المنع من اظهار المعجز على ايدي الصالحين وعلى من سيبعث
ارهاصا للنبوة وعلى الكذاب على العكس وحكي عن ابن الاخشيد جواز جميع ذلك من جهة العقل
وجوز ابو الحسين اظهار المعجز على يد الصالحين ومنع البصريون من الارهاص مما ساقه الكاذب

ومنع

قيل
ومنع قاضي القضاة من اظهار المعجز على العكس مما ساقه الكاذب بحكاية روي ان مسيلمة
لما دعا لاعور ان يرد الله عينه فاذن انت مثله لا عاله لم تذهب عينه الصحيحة اذا عرفت
ذلك فنقول احتج المجوزون لظهور الكرامات بقصة مريم ولا يقال يجوز ان يكون ذلك ارهاصا
لعيسى ثم وايضا لو جوزنا ظهور الكرامات لانسد اثبات النبوة لجواز ان تكون الذي ظهر على
يده صالحا غير نبي لانا نقول اما الكرامات الاول فضعيف لان الارهاص انما يختص بالنبي الذي
سيظهر لا بغيره والكرامة انما حصلت لمريم واما الثاني فكذلك لان الدعوى مع المعجز مختص بالنبي
وقد يحتج المانع بانه يلزم خروج المعجزة عن كونها معجزة لكثرتها والجواب ان الشرط عدم الكثرة لا
نجاب بان اظهار المعجزة على يد مخارق واحتج القاضي على مذهبه بان نفي المعجز يكفي في تكذيبه فاظهار المعجز
عليه لتكذيبه عبث وهذا ضعيف لانه يجوز ان تكون الفائدة هي زيادة الدلالة على تكذيبه **قال**
تتمة قال بعض الناس تجب بعثة الانبياء في كل حال ومنعه المعتزلة لان المصالح تختلف وهي تابعة
للمصالح فجاز ان يكون مصلحة بعض الناس عدم التكليف بالسمعيات احتجوا بقوله وان من امة
الا خلا فيها نذير والمراد الامة الذين لهم مصلحة في البعثة **اقول** اختلف الناس في انه هل تجب بعثة
الانبياء في كل امة فذهبت المعتزلة الى انه لا يجب ذلك وذهب اخرون الى الوجوب احتج الاولون
بان الانبياء انما تجب بعثتهم بحسب المصالح وهي قد تختلف ولذلك صح النسخ وتعدد الرسل فيجب هذا
التعدد فجاز ان تكون مصلحة بعض الامم عدم تكليفهم بالسمعيات فلا تجب البعثة حينئذ واحتج الاخرون
بقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير والجواب لا نسلم ان المراد بالنذير الرسول سلمنا
ذلك لكن المراد من الامة الذين لهم مصلحة في البعثة ومع لا يتبع فيه دلالة **قال** قال ابو علي تجوز بعثة
الانبياء بغير شرع لجواز ظهور نبي بعد نبي ومعجزة بعد اخرى فجاز البعثة بالعقليات وان كفى العقل
اجاب ابو هاشم بانه لا يجوز الا اذا كان المصلحة في اداء الشرع مقرونة بها ولكنا المعجزة الثانية
استدل بها على ان يتصل الاولى اليه **اقول** ذهب ابو علي الجبائي الى انه يجوز بعثة رسول
بغير شرع وهو منقول عمن تقدمه وذهب ابو هاشم الى المنع من ذلك احتج ابو علي بانه يجوز ظهور
نبي بعد نبي بخلق معجزة بعد اخرى وان حصل الاستغناء بواحدة فكذلك تجوز البعثة بالعقليات
وان كفى العقل وقد اجاب ابو هاشم عن ذلك بانه لا يجوز بعثة نبي بعد نبي الا اذا كان المصلحة في
اداء الشرع لا تتم الا بهما وكذلك خلق المعجز عقيب معجز اخر لا يجوز الا على هذا الوجه واستدل به بعض
من لم يصل المعجز الاول اليه ثم ان ابا هاشم احتج على مذهبه بان العقل كاف في العقليات فارسال النبي لتعريفها

يكون عشاده هو تبع **قال الباب السادس** في الامامة وهي واجبة لكونها لطفا فان الناس مع رئيس يحثهم
الى الصلاح والبعد عن الفساد والطف واجب اما **أقول** الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا
لشخص من الاشخاص واختلف الناس في وجوبها فذهب جماعة كالاصم وغيره الى انها غير واجبة وذهب
الجمهور الى وجوبها واختلفوا في تعليله فذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما وجماعة الاشاعرة الى
ان طريق وجوبها السمع وذهب الامامية ومعتزلة بغداد وابو الحسين البصري وغيره الى انها تعقل المقام الثاني
ذهبت الامامية الى انها واجبة على الله وذهب ابو الحسين البصري الى انها واجبة على العقلاء والحق مذهب الامامية
والدليل عليه ان نقول الامامة لطف وكل لطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلانا نعلم ان الناس متى
كان لهم رئيس يخافون سطوته فانهم يكونون الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وبالعكس عند خلوهم من مثل
هذا الرئيس واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** فان قلت متى يكون لطفا اذا كان ظاهرا ومتى يجب
اللطف اذا خلا من جهات القبح ولم لا يجوز ان يكون فيه وجه قبح خفي علينا فان قلت هذا يطرد في كل
واجب كالمعرفة قلت الفرق ان خلو الخلق كاف في الوجوب علينا بخلافه تعالى فانه لا يجب الا اذا علم الله
انتفاء الجميع ومتى تكون الامامة واجبة اذا قام غيرها مقامها ام اذا لم يقم **أقول** لما ذكر الحجة على وجوب الامامة
على الله تعالى اخذ في الاعتراض عليها وذكر هنا اقوى ما تمسك به المخالف من اعتراضات وهي **ا** ان
يقال لا نسلم ان الامامة مطلقا لطف بل انما تكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا مبسوط اليد اما اذا كان
مستورا خائفا فانه لا يكون لطفا وذلك ظاهر **ب** لا نسلم ان اللطف واجب مطلقا بل انما يكون واجبا
اذا خلا من جهات القبح فان الفعل المشتمل على نوع مفسدة وان اشتمل على مصالح كثيرة يستحيل صدوره عن
الله تعالى واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون الامامة وان كانت لطفا الا انها اشتملت على نوع مفسدة
خفية علينا وعلى هذا التقدير يستحيل الجزم بوجوبها على الله تعالى لا يقال هذا الاعتراض ساقط لانه يلزم
ان لا يجب شيء اصلا لانه ما من واجب الا ويمكن ان يقال انه اشتمل على نوع مفسدة فيستحيل الجزم بوجوبه فيلزم
من ذلك ان لا تكون المعرفة واجبة وذلك باطل بالاجماع لانا نقول ان الواجب منه ما يجب على المكلفين و
منه ما يجب على الله تعالى والقسم الاول يكفي في الجزم بوجوبه ظن خلوه عن المفاسد والقسم الثاني لا يكفي
فيه ذلك بل لا بد من القطع بخلوه من المفاسد فافترق الامران **ج** ان الامامة انما تكون واجبة اذا كانت
لطفا لا يقوم غيرها مقامها وهو ممنوع فانه يحتمل تقدير قيام غيرها مقامها فيستحيل الجزم بوجوبها فهذه اقوى
اعتراضات هذه الحجة **قال** والجواب ان اللطف مطلقا فان المجوز كاف في الفرد الى الصلاح وهو حاصل
كل وقت قوله يجوز اشتمالها على مفسدة مجهولة قلنا القبائح معلومة لانا مكلفون بها وهي منتفية ولانها

اما لانه فيلزم من نقص الامامة قصورها او معارضة يجوز زوالها وحينئذ يجب فعلها لكونه لطفا يقوم
غيره مقامه قلنا ساير ما يتوهم الاذهان الحاصل من الزجر عن الفساد انما يكون بالامامة فيقتضي انحصاره اذ
لا يتوقف على الجزم بنفي آخر والاولى ان يقال مصلحة الامامة راجحة او خالصة وترك الراجح لاجل
المرجوح مفسدة **أقول** الجواب عن السؤال الاول انا نقول الامامة لطف مطلقا اما اذا كان منبسط
اليد ظاهرا واما اذا لم يكن فان المكلف يجوز ظهوره في كل وقت فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام
على المعصية فيتحقق كونها لطفا مطلقا واعلم انه لا يجوز ان يكون اللطف هو كونه موجودا فانه لا يقال
يلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للقبيح من حيث اخلاله بالامام انما هو الى لانا نقول ان الله تعالى انما
يفعل اللطف على وجه لا ينافي التكليف وخلق الله الاعوان للامام ينافي التكليف فان لطف الامام
انما يحصل بخلق الامام وتمكينه بالنص وهنا قد فعله الله تعالى وبتحمله للامامة وهو قد فعله الامام
وبنصرة الرعية وهم لم يفعلوا فيكون ترك اللطف من جهتهم والجواب عن السؤال الثاني من
وجهين الاول انا نعلم القبائح باسرها فتكون منتفية عن الامامة فتكون الامامة واجبة اما المقدمة
الاولى فلانا مكلفون بالاجتناب والتكليف بما لا نعلم تكليف بما لا يطاق واما المقدمة الثانية
فظاهرة الثاني ان المفسدة اما ان تكون لازمة للامام او مفارقة فان كان الاول لزم من تصور
الامامة تصورها وهو باطل بالضرورة وان كان الثاني كانت الامامة واجبة عند عدم المعارض
والجواب عن السؤال الثالث ان ساير ما تقدر الاذهان في ساير الاماكن الحاصل الزجر عن الفساد
انما يكون بالسلطان القاهر فيقتضي انحصاره فيه واما عن شبهة هذا فنقول يمكن الاستدلال على
وجوب الامامة بطريق آخر وهو ان مصلحة الامامة اما ان تكون خالصة من المفسدة او راجحة وعلى
التقديرين الاول يجب وجودها وعلى التقدير الثاني كذلك لان ترك المصلحة الراجحة لاجل المفسدة
المرجوحة مفسدة راجحة غير ان هذا لا يتمشى على قواعد المعتزلة **قال** ويجب ان يكون الامام
معصوما والا دار او تسلسل فان قلت يمنع الملازمة لجواز ان يكون خوف العزل مانعا من ارتكاب ما تر
قام مقام العصمة لكن ينتقض بالنائب فانه لا يخاف سطوة الامام و
ليس بمعصوم قلت من طرف المعاند يعلم ان الامامة عاجزة عن عزل الملوك واما النائب
فان خوفه من عزله يكون لطفا له فان قلت لم لا يجوز ان يكون خوف الامام من عقاب الاخرة
قائما مقام الامام قلت الامام ليس له غيره فمعناه الخوف مع انه ليس بكاف ولانه عقيبة الناس في
الدنيا وخوفهم من ضررها اشد من الاخرة **أقول** ذهبت الامامية الى ان الامام يجب ان يكون

معصوماً بخلافهم في ذلك الجمهور وتعويل الشيعة على وجوه الاول انه لو لم يكن معصوماً لزم اثبات
ما لا يتناهى من الائمة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الامام انما وجب لكونه لطفاً للمكلفين
الجائز عليهم الخطاء فلو كان الامام كذلك فلو جاز عليه الخطا لاحتاج الى لطف هو امام آخر واما بطلان
التالي فظاهر لا يقال لم يمتنع الملازمة فانها انما تتم على تقدير انحصار الالطاف في الامام فلم لا يجوز
ان يكون للامام لطف يقوم مقام الامام وذلك اللطف هو خوفه من العزل عند اقدامه على المعصية
ولا شك انه كاف في الامتناع عن الاقدام سلمنا صحة الملازمة لكن ما ذكرتموه تام في [illegible]
المكلف بانه لا يخاف من سطوة الامام لبعده عنه ومع ذلك فليس بمعصوم لانا نجيب عن الاول
بان من عرف العوائد علم ان الائمة عاجزة عن عزل الملوك وعن الثاني بان خوفه انما يثبت
عزل الامام لطفه فيمنعه ذلك عن الاقدام على المعصية لا يقال لو كفى خوفه من عزل الامام له في
اللطف لكفى خوف الامام من عقاب الآخرة في اللطف فاستغنى عن الامام المعصوم لانا نقول لو كان خوف
العقاب لطفاً للامام لكان لطفاً لغيره من المكلفين لاشتراكهم فيه ولو كان كافياً للامام لكان كافياً لغيره
ولما لم يكن كذلك بل الفساد الظاهر عند عدم السلطان علمنا انه غير كاف ايضاً الفرق بين خوفه
من العزل وخوف الامام من العقاب ان الناس ارغب في ثواب الدنيا واخوف من عقابها بالنسبة
الى ثواب الآخرة وعقابها لاستغراقهم اللذات عند حضورها **قال** ولان الامام حافظ للشرع
فيكون معصوماً بيانه ان الحافظ لا يكون هو القرآن ولا الاجماع ولعدم احاطته بجميع الشرعيات ولا السنة
كذلك ولانها متناهية بخلاف الحوادث ولا الاجماع لان عصمة كل الامة غير ثابتة بالعقل كاجماع النصارى
لها بسبع وهو يتطرق اليه النسخ والتخصيص فلا بد ان ننص على عدم هذا الناسخ والمخصص
بانه لو كان لوصل وانما يكون كذلك لو عرفنا ان الامة لا تخل بنقل شيء من الشرائع وانما يكون كذلك لو
عرفنا انهم معصومون فاذن يلزم الدور فالحافظ هو الامام فيكون معصوماً فلا يتطرق
اليه الزيادة والنقصان **أقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على وجوب العصمة وتقريره ان نقول
الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوماً اما الصغرى فلانا مكلفون بالشرع فلابد من حافظ
الشرع يوصله الينا والحافظ للشرع اما ان يكون هو القرآن او السنة او الاجماع او [illegible]
والاول باطل اما الاول فبالاجماع واما ثانياً فلعدم احاطتها بجميع الاحكام الجزئية واما الثالث فلانه ايضاً
باطل والا لزم الدور بيان الملازمة ان الاجماع انما يكون حافظاً للشرع اذا علمنا كونه حجة وعلمنا كونه
حجة اما ان يكون عقلياً او نقلياً والاول باطل والا لزم ان يكون كل اجماع حجة فاجماع اليهود والنصارى

حجة

حجة وهو محال ثم بقي الا ان يكون نقلياً وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عم لا تجتمع امتي
على الخطاء الى غير ذلك من الادلة النقلية والامور النقلية يتطرق اليها النسخ والتخصيص فلا بد ان نعرف
انما توجب العلم اذا علم نفي الناسخ والمخصص لها وذلك انما يتم بعلم بانه لو [illegible]
لو وجد لوصل وانما يتم هذا اذا ثبت ان الامة لا تخل بنقل شيء من الشرائع وانما نعلم ذلك اذا علمنا
ان الامة معصومون فلو استدللنا على كونهم معصومين بالنقل لزم الدور فثبت ان الحافظ ليس الا
هو الامام واما الكبرى فظاهرة فانه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الخطا فلا يكون حافظاً **قال** ولانه
لو صدر عنه الذنب فاما ان يتبع وهو محال او لا يتبع فلا يكون مقبول القول ولانه لا يوثق بقوله
ولا وثوق بقوله ثم لا ينال عهدي الظالمين **أقول** هذه اوجه اخر على العصمة ا ان الذنب لو صدر
عن الامام فاما ان يتبع او لا يتبع والاول باطل قطعاً والا لما كان ذنباً والثاني باطل لانه لا يكون
قوله مقبولاً ولا فعله متبعاً فلا فائدة في وجوده **ب** انه لو صدر عنه الذنب لم يبق وثوق قوله
لجواز ان يكون كذباً ولا فعله لجواز ان يكون خطأ وذلك مناقض للغرض من نصب الامام **ج** قوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين اشار بذلك الى عهد الامامة والفاسق ظالم **قال** فيكون منصوصاً عليه
لان العصمة من الامور الباطنة لا يعرفها الا الله تعالى **أقول** هذا نتيجة ما ذكره من الادلة فانه
اذا ثبت ان الامام يجب ان يكون معصوماً وجب ان يكون طريق العلم بالامام النص لان العصمة من
الامور الباطنة المجهولة لنا والخلاف في ذلك مع الجمهور فانهم لا يثبتون الامامة بالنص **قال** فاذن
الامام الحق بعد رسول الله صلعم هو علي ع لان الناس قائلان اما بوجوب العصمة فالامام علي ع او بعدمها
فغيره فالجمع بين العصمة والغير خلاف الاجماع **أقول** هذه نتيجة ما مضى وقد اختلف الناس في ذلك
على ثلاثة مذاهب احدها مذهب الامامية والزيدية ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي ع الثاني
مذهب الجمهور ان الامام ابو بكر الثالث مذهب جماعة ان الامام هو العباس والدليل على المذهب الاول
وجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوماً وغير علي ع لم يكن بمعصوم اما الصغرى فقد مضى بيانها
واما الكبرى فلان الناس قائلان قائل يقول ان الامام يجب ان يكون معصوماً وهو علي ع وقائل
يقول ان الامام لا يجب ان يكون معصوماً وهو غير علي فلو قلنا بعصمة غير علي من الائمة لكان
خرقاً للاجماع **قال** ولان امامة ابي بكر ان كانت بالنص [illegible] فيكون [illegible] العاصي
فلا يكون اماماً وغيره لا يصلح للتعيين **أقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان ابا بكر ليس بامام فيجب
ان يكون علي ع هو الامام اما المقدمة الاولى فلان امامة ابي بكر اما ان تكون بالنص او بغيره والثاني باطل

لانه بينا ان الامام لا يتعين الا بالنص والاول باطل لوجهين اما اولا فلانه خلاف الاجماع واما ثانيا فلان
قوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم من اعظم المعاصي فلا يصلح للامامة واما الكبرى فلان الناس بين امام
علي ابي بكر فيتعين ان يكون عليا والا لزم خرق الاجماع قال والتواتر الدال على النص الجلي اقول هذا هو
الوجه الثالث وتقريره ان الشيعة تواترت كلهم خلفا عن سلف في مشارق الارض ومغاربها على كثرتهم
واتساعهم على النص الجلي من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انت الخليفة من بعدي واسمعوا له واطيعوا الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على الامامة لا يقال ان الشيعة في ابتداء الامر كانوا قليلين ومن شرط التواتر بلوغ الطرفين والواسطة
في الكثرة حدا يمتنع اجتماعهم على الكذب وايضا انه لو كان متواترا لافاد العلم لنا ولكم واللازم باطل فالملزوم
مثله والشرطية ظاهرة فان الموجب للعلم هنا سماع الخبر فلا يتفاوت حصوله لبعض دون بعض لانا نجيب عن الاول
بالمنع من ذلك فان الشيعة الآن كثيرون وهم قد اخبروا عن جماعة متواترة انهم قد اخبرهم جماعة متواترة الى
اخر اخبارهم على ان الخبر المتواتر لا يشترط فيه العدد الكثير فانه يجوز ان يحصل العلم بخبر اربعة او خمسة اذا انضم
اليه قرائن تفيد العلم فيكون متواترا وعن الثاني ما ذكره السيد المرتضى وهو انه شرط في حصول العلم بالخبر ان
لا يكون السامع معتقدا خلاف المخبر وايضا فلا يجب من عدم علمكم بالخبر ان لا يكون الخبر متواترا قال ويوم
الغدير اقول هذا هو الوجه الرابع وهو انه قد حصل التواتر بان النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من حجة الوداع قال في غدير
خم معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيفما دار وهذا الخبر تواتر
الشيعة نقله وتلقته الامة بالقبول وشرع المخالف في تاويله وذلك دليل على صحته اذا عرفت ذلك فنقول لفظ
مولى يراد به تارة الاولى بالتصرف وتارة السيد وتارة العبد وتارة ابن العم وتارة الجار والمراد هنا
المعنى الاول لا غير لانه نص في حق المسلمين بلفظة هل وليته بالتصرف وذكر هذا الكلام عقيب الخطاب به
مساواة له وفي المحال ان ينصب الرسول صلى الله عليه وسلم امتعة الناس على شكل المنبر ويصعد عليه ثم يقول للمسلمين
من كنت ابن عمه فهذا ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره وما اشبه ذلك فاذا ثبت انه اولى بالتصرف في المسلمين منهم
كان اماما لانا لا نعني بالامام الا ذلك قال ولان النص يتحقق انه صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج من المدينة يخلفه
على الرعية فكيف يتركهم بعد موته ولانه علم الاستخلاف من عظم شفقته والامامة من اعظم المصالح وهو
على الاستقلال ابي بكر اقول هذا وجه خامس وتقريره ان النص موجود من النبي صلى الله عليه وسلم ومتى كان كذلك
كان الامام عليا اما الصغرى فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غاية الشفقة على المسلمين فانه كان اذا خرج من المدينة
لا يبقى الا بعد ان استخلف عليهم من يرتضيه وكان يعلمهم الاستنجاء وكيفيته وما يجري مجراه

من الامور

من الامور النافعة الجزئية ومن كان كذلك كيف يهمل تركة المسلمين بعد موته من غير ان ينصب
لهم نائبا عنه واما الكبرى فبالاجماع ان الناس قائلان منهم من يقول بالنص فالامام هو علي عليه السلام
ومنهم من لا يقول به فيقول بامامة غيره فالجمع بين النص وامامة غيره خارق للاجماع واما ثانيا فلان ابا بكر
استقال فلو كان منصوصا عليه لكان فاسقا فلا يصلح للامامة وفي هذا الوجه من المتانة ما ليس في بعض
الاوجه المذكورة فانه برهان لمي قاطع والادلة الباقية منها براهين انية قال ولانه اعلم الصحابة
واشجعهم والمقصود من الامامة هذان اقول هذا برهان سادس لمي ايضا وتقريره ان عليا كان
اعلم الصحابة واشجعهم فيكون هو الامام اما انه اعلم الصحابة فلما ياتي واما انه اشجعهم فبالتواتر واما
الكبرى فلان المقصود من الامامة انما هو حمل الناس على الحق وذلك انما يمكن بتبليغهم الحق وتعليمهم
له وذلك يستدعي العلم وبقهرهم على فعله عند تركهم له وذلك انما يمكن بالشجاعة فاذا تم هذان
الوصفان لشخص استحق منصب الامامة ولا شك في بلوغ علي عليه السلام في هذين الوصفين مبلغا لم يلحقه
احد من الصحابة فيه فكان اولى بالامامة قال ولانه افضل الخلق لقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا
الى قوله وانفسنا وانفسكم ومحمد صلى الله عليه وسلم افضل الخلق فكذا مساويه اذ المراد بالنفس المساوي ولخبر الطير
اقول هذا برهان سابع من البراهين اللمية وتقريره انه افضل الخلق فيكون مستحقا للامامة
اما الاول فلوجهين احدهما قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله وانفسنا وانفسكم
ولا خلاف بين العقلاء ان المراد بالنفس هنا هو علي عليه السلام اذ يستحيل ان يكون نفس علي هو نفس
محمد صلى الله عليه وسلم فاذن ليس المراد الا المساواة ومحمد صلى الله عليه وسلم كان افضل الخلق فمساويه يجب ان يكون كذلك الثاني
خبر الطير وهو انه نقل نقلا متواترا ان النبي قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي
فجاء علي عليه السلام ومحبة الله ليس بمعنى ارادة الاذية ودفع الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي
اكثر من غيره فهو افضل من غيره قال ولانه اعلم لقوله اقضاكم علي وهو يستدعي العلم ولاتفاق
المفسرين على ان الاذن الواعية هي علي ولان عمر اراد رجم حامل فنهاه فقال لولا علي لهلك
عمر وامر برجم امراة اتت بولد لستة اشهر فنهاه بقوله وحمله الاية فقال لولا علي لهلك عمر ولانه [illegible]
في خطبته من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال فقالت عجوز اتمنعنا ما احل الله بقوله وان اتيتم احداهن
قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وهذا يدل على علمه ولقوله لو كسرت
لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم الى اخره ولان فرق المتكلمين باجمعهم ينتسبون اليه
والنحو وسائر العلوم وبالجملة ففضائله اكثر من ان تذكر اقول هذا برهان ثامن وتقريره انه كان اعلم

الصحابة فيكون هو الامام اما الصغرى فيدل عليها وجوه ا تواتر النقل عن النبي صلعم في قوله اقضاكم علي ولا شك
في ان القضاء يستدعي العلم فلما كان علي اقضى الصحابة وجب ان يكون اعلمهم وفيه دلالة على انه ادين الصحابة ايضا
ب اتفق المفسرون على ان قوله وتعيها اذن واعية المراد بالاذن فيها هو علي ع ج ما روي انه رد
على عمر في قضايا كثيرة منها ان عمر اراد رجم امراة قد زنت وهي حامل فنهاه وقال ان كان لك سلطان
عليها فليس لك على ما في بطنها سلطان فاطلقها عمر وقال لولا علي لهلك عمر ومنها ان عمر اتي اليه بامراة
ولدت لستة اشهر فامر برجمها فنهاه ع وقال الم تسمع الى قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال في موضع
اخر والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فخلى سبيلها وقال لولا علي لهلك عمر د ان عمر قال في
خطبة له من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال فقالت له عجوز اتمنعنا ما احل الله لنا في قوله وان اتيتم
احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ه قوله ع والله لو كسرت
لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على معرفته بجميع هذه الشرايع و ان العلماء باسرهم ينتسبون
اليه اما الاصوليون فلان اصلهم انما كان من خطبه فانها قد اشتملت من علوم التوحيد والعدل ومسائل
القضاء والقدر ما لم يرد غير ذلك على ما لا يشتمل عليه كلام احد وايضا فالمعتزلة ينتسبون الى ابي الحسن البصري
وهو تلميذ لعلي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة المنتسبين الى علي ع واما النحو والادب فظاهر وكذلك
الشرايع ز ما نقل عنه من القضايا الغريبة العجيبة الدالة على غاية الفضل والعلم وهي اشهر من ان تخفى
واما الكبرى فسياتي بيانها قال ولقصة خيبر وهي انه ص اعطى الراية ابا بكر فانهزم ثم اعطاها عمر
فانهزم فقال ص لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم قال اين
علي فقيل انه رمد العين فتفل في عينيه ثم دفعها اليه ولتقدم اسلامه ولقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا
الا المودة في القربى ولقوله وصالح المؤمنين والمفسرون قالوا هو علي ولانه اخوه وصهره ولانهم
ولقوله ويطعمون الطعام فهذه واشباهها تدل على الفضائل والافضل اولى بالامامة لان تقديم المفضول
قبيح عقلا اقول هذا وجه تاسع وتقريره ان عليا كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما الصغرى
فيدل عليها وجوه ا قصة خيبر وهو ان رسول الله ص اعطى الراية ابا بكر فانهزم ثم دفعها في اليوم
الثاني الى عمر فانهزم فقال ص لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله كرارا غير فرار ثم قال اين علي
فقيل انه رمد العين فقال ائتوني به فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية ب ان اسلامه كان متقدما على اسلام
الصحابة روي عن سلمان الفارسي انه قال قال رسول الله ص اولكم ورودا علي الحوض اولكم اسلاما علي
بن ابي طالب

وعن عبد الله بن الحسن انه قال كان علي ع يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني
بالصلوة الا نبي الله وايضا روي عنه ع انه قال على المنبر بجمع من الصحابة انا الصديق الاكبر انا الفاروق
الاعظم امنت قبل ان يؤمن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة والمتقدم في الاسلام
متقدم في الفضيلة لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ج ان عليا ع تجب محبته دون
غيره من الصحابة اما الصغرى فلقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى واما الكبرى فظاهرة
و وجوب المحبة دليل على الفضيلة د اتفق المفسرون على ان قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين المراد بصالح المؤمنين فيه هو علي بن ابي طالب ع والمراد ناصره فاختصاصه على بعد
الله وجبريل بهذه الخصوصية دليل على نهاية الفضيلة ه قرب علي ع كان اشد من قرب غيره فانه
لما اخى بين الصحابة جعله اخا لنفسه وذلك يدل على الافضلية و ما نقل بالتواتر ان عليا وفاطمة
تصدقا فابقوا ثلثة ايام مع شدة حاجتهما اليه حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا فهذه الوجوه وغيرها مما لا تعد ولا تحصى دالة على كونه افضل الصحابة واما الكبرى
فلان تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا قال ولقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان كانوا كل الامة كان الشخص مطيعا لنفسه وبعضها اوجب العصمة لعدم الاولوية وغير علي ع
اقول هذا وجه عاشر وتقريره ان الله تعالى امرنا بطاعة اولي الامر فهنا المطاع اما ان يكون كل الامة
او بعضها والاول باطل والا لكان الشخص مطيعا لنفسه والثاني اما ان يكون كل احد او بعضا معينا
والاول باطل معصوما او غيره والثاني باطل لان الناس قد اشتركوا في عدم العصمة فلا ارتباط
لبعضهم مع تجويز الخطا عليه ترجيح من غير مرجح فيجب ان يكون معصوما فيكون هو علي لعدم ادعاء
عصمة غيره قال ولان ابا بكر وعباسا كانا كافرين قديما فلا يصلحان لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
اقول هذا هو الحادي عشر من الوجوه وتقريره ان ابا بكر والعباس كانا كافرين قبل بعثة الرسول
وبعد بعثته مدة فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى جوابا لابراهيم الخليل ع وقد سأله ان يشرك معه
ذريته في الامامة لا ينال عهدي الظالمين والكفر ابلغ درجات الظلم فاذا انتفت الامامة عن ابي بكر
والعباس وجب ان يكون الامام عليا لعدم القائل بالفرق قال ولقوله تعالى كونوا مع الصادقين
اي مع المعلوم منهم الصدق ولا يكون الا المعصوم اقول هذا ثاني عشر الوجوه وهو ان
الله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين اي مع المعلوم منهم الصدق ولا نعلم الصدق من احد الا
من المعصوم فيجب ان نكون مامورين بالكون مع المعصوم ولا معصوم الا علي ع فهو الامام

بالكون معه **قال** ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية والولي يعني الناصر او المتصرف
والاول منتف لتخصيصها بشخص والنصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ومتى كان بمعنى المتصرف فهو علي ع اذ كل من قال بانها نزلت في علي دل ذلك على حصرها اليه ولانها في ائمة التفسير
اقول هذا وجه ثالث عشر وتقريره ان لفظة انما تفيد الحصر بالنقل عن اهل اللغة والولي يطلق
على الناصر والمتصرف ولا معنى للاول هيهنا لان هذه الاية مختصة ببعض الناس والنصرة عامة لقوله
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اذا ثبت هذا فنقول المراد بالذين امنوا هيهنا
بعض المؤمنين لان الله تعالى وصفهم بايتاء الزكوة حال ركوعهم وليس هذا الوصف ثابتا لكل
المؤمنين وايضا لو كان المراد كل المؤمنين لكان الولي والمولى عليه واحدا وذلك باطل واذا
ثبت ان المراد بعض المؤمنين كان ذلك البعض عليا ع لان الامة اجمعوا على ان المراد بها اما بعض المؤمنين
لان ذلك البعض عليا فهو علي ع واما جميع المؤمنين فيدخل علي ع فيهم وايضا فان الناس من قال
ان المراد بها بعض المؤمنين فهو علي ع ومنهم من قال كل المؤمنين وقد بينا ان المراد هو
البعض فلو كان غير علي ع كان ذلك خارقا للاجماع ولاتفاق المفسرين على ان المراد بذلك
هو علي ع **قال** ولقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفة الى غير ذلك
من الاخبار المتواترة لم نطول بذكرها وكل دليل دل على امامة علي ع فهو دال على باقي الائمة
الاحد عشر لقوله هذا ابني امام اخو امام ابن امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم **اقول** هذا دليل
رابع عشر دال على ما تقدم وهو قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقرير هذا
يفتقر الى مقدمات ثلثة الاولى تصحيح الخبر وهو انه نقل نقلا متواترا وايضا تلقته الامة بالقبول تارة به
بعضهم وبعضهم اعترف بدلالته على الامامة الثانية المراد بمنزلة على كل منازل هرون من موسى ويدل
عليه ان المراد بها اكثر من منزلة واحدة فيكون المراد جميع المنازل اما الاول فلاستثنائه منها
منزلة النبوة والواحد بالشخص يستحيل استثناء شيء منه واما الثاني فلان الناس قائلان منهم من يقول
ان المراد من هذه المنزلة الواحدة وهي كونه خليفته في حال حيوته كما كان هرون من موسى ومنهم من
يقول ان المراد بها كل المنازل فلو قلنا ان المراد ليس منزلة واحدة ولا جميع المنازل لزم خرق الاجماع
الثالثة ان هرون لو عاش بعد موسى لكان خليفته ويدل عليه ان هرون كان خليفة موسى
في حيوته اجماعا ويدل عليه قوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفته بعد موته لكان معزولا عن هذه
المرتبة وهو غير لائق لمنصب النبوة وايضا فان هرون كان شريك موسى في الرسالة فلو عاش بعده
لكان

لكان مفترض الطاعة اذا تقرر هذا فنقول ثبت لعلي ع منزلة من رسول الله ص جميع منازل هرون
من موسى وقد ثبت لهرون استحقاق الخلافة بعد وفاة موسى لو عاش فيكون علي ع كذلك و
الاخبار المتواترة كثيرة في هذا المعنى وقد طول فيها اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ ابي جعفر وغيرهما
ونحن اعرضنا عنها هيهنا مخافة التطويل وكل دليل دل على امامته دل على امامة باقي الائمة ع وايضا فانه لما ثبت انه
لا يجوز خلو الزمان من معصوم كان ذلك دالا على امامتهم لانتفاء عصمة غيرهم بالاجماع وايضا يدل
عليه قوله ع للحسين ع هذا ابني امام اخو امام ابن امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وورد اخبار
كثيرة في هذا المعنى **قال الباب السابع** في المعاد وفيه مسائل مسئلة الجزء حق لان الحركة مركبة
من ابعاض متتالية لوجودها في الآن وعدم الباقيين والآن لا يقبل القسمة والا فبعضه مستقبل فليس بآن
فالموجود منها ان انقسم انقسم الآن وان لم ينقسم فكذا الجسم والا انقسمت هذا خلف **اقول** هذه
هذه المسئلة من اشرف المطالب ويبنى عليها مباحث كثيرة من جملتها اثبات النفس ويجعل هذه
المسئلة تدم البحث عن الجزء واعلم ان الجسم على قسمين بسيط ومركب والمركب اما ان يتركب من
مختلفات الطبايع او من متفقاتها وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركب بالفعل واما البسيط
فلا شك في انه قابل للقسمة وللانقسامات المفروضة اما ان تكون متناهية او غير متناهية وايضا
فهي اما بالفعل او بالقوة وقد صار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة جماعة لكن المشهور منها
ثلثة احدها تركب الجسم من اجزاء متناهية الثاني قبول الجسم انقسامات غير متناهية مع بساطته
الثالث تركب الجسم من اجزاء غير متناهية والاول مذهب الجماعة من المتكلمين وطائفة من الحكماء
واحتج المصنف عليه بوجوه الاول ان الزمان مركب من اجزاء لا تتجزى فالحركة كذلك فالجسم كذلك اما المقدمة
الاولى فلان الزمان موجود قطعا فاما ان يكون الموجود منه منقسما او لا يكون والاول باطل والا لكان
بعضه ماضيا او مستقبلا لا حاضرا لان الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحاضر حاضرا هذا
خلف والثاني هو الآن الذي لا يقبل القسمة واما المقدمة الثانية فلان الحركة الموجودة انما تكون
موجودة في الآن لعدم الماضي والمستقبل والآن لا يقبل القسمة فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها والا
لزم انقسام الآن لان نصف الحركة يقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة واما المقدمة الثالثة فلان
الجسم الذي تقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله
لكن الحركة لا نصف لها فلا نصف لذلك المقطوع بها فثبت وجود جزء لا يتجزى **قال**
ولان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فلا تنقسم فان انقسم محلها انقسمت والا فالمطلوب حاصل

أقول هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء وهو انا نقول النقطة موجودة لانها نهاية الخط ونهاية
الخط موجودة وهي لا تنقسم والا لما كانت نهاية بل كان الطرف الاخر هو النهاية هذا خلف ثم انها
تكون جوهرا او عرضا فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني انقسم الحال بانقسام المحل
فانقسمت النقطة هذا خلف ولا ثبت المطلوب **قال** ولان الكرة الموضوعة على سطح تلاقيه
بنقطة والا لتضلعت هي فاذا دحرجت تلاقيه بنقط فكانت مركبة منها **أقول** هذا وجه ثالث
وتقريره انا لو فرضنا كرة حقيقية ووضعناها على سطح مستو فانها تلاقيه بما لا ينقسم والا لكانت
مضلعة لانا اذا اخرجنا من مركزها خطين الى طرفي موضع الملاقاة وخطا الى وسطه كان الاخر اقصر
من الطرفين لكونه وتر الحادة فيلزم ان لا تكون كرة حقيقية هذا خلف فاذا دحرجت تلك الكرة
لاقت السطح بنقط متتالية فيلزم تركب السطح من النقط لا يقال نمنع وجود كرة وسطح حقيقيين ونمنع
تلاقيهما ومع ذلك فلا نسلم لزوم التاليف من النقط بل كل آن نفرضه يكون السطح ملاقيا للكرة
بنقطة ثم بعد ذلك الآن يوجد زمان تلاقي السطح الكرة فيه بجزء منقسم كما اعلن فاندفع الحجة
لانا نقول اما المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم فانها الشكل الطبيعي للاجسام واما المنع من وجود
السطح فضعيف ايضا لان سبب الخشونة ارتفاع بعض الاجزاء عن بعض ويمكن ازالة الجزء المرتفع
او وضع جزء على المنخفض فيحصل الاستواء والمنع من التلاقي مدفوع ايضا واما الجواب الحق فهو ضعيف
لانا اذا فرضنا ملاقاة الكرة السطح بنقطة زمانا ثم حصلت المفارقة فبعد ذلك فاما ان تكون الملاقاة
حينئذ بخط او بنقطة والاول باطل والا لزم تضلع الكرة والثاني هو المطلوب لا يقال انها تلاقيه
بنقطة وبين النقطتين خط لانا نقول الكرة دائما انما تلاقي النقطة بعينها فبعد زوال الملاقاة عن
النقطة الاولى ان حصلت الملاقاة بخط لزم التضلع وان حصلت بنقطة لزم تتالي النقط وهو
المطلوب وان لم تحصل الملاقاة لزم خلاف الفرض هذا خلف **قال** ولانها لو انقسمت ابدا لكانت
انقسمت فعلا لاتصاف كل جانب بالملاقاة الى غير النهاية ولان امكان التنصيف مختص ببعض
وهكذا واحد من الاعراض يدل على الاختلاف فعلا والثاني باطل والا لما لحق السريع البطيء ولا تساوت
المقادير بزيادة ؟ ولانه لا يمكن قطع المتناهي في متناه والطفرة ضرورية البطلان والتداخل لعدم
الامتياز **أقول** هذا هو الوجه الرابع وهو يبطل مذهب الحكماء في قولهم ان الجسم واحد ينقسم
الى ما لا يتناهى بالقوة وتقريره ان نقول لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الاجسام
بالقوة لكانت حاصلة فيها بالفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل جسم فهو قابل
للقسمة

للقسمة الى جزئين وكل واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقيا للاخر باحد طرفيه دون الاخر حينئذ
الاعراض فيوجب الانقسام الفعلي فما صدقت على طرفي احد الجزئين الملاقاة للاخر ولم يصدق
على الطرف الاخر كان كل واحد من الجزئين متميزا عن صاحبه بالفعل فيكون كل واحد من الجزئين
منقسما بالفعل منقسما الى الجزئين فيكون احد جزئي احد الجزئين ملاقيا للاخر باحد طرفيه
دون الاخر فيكون منقسما وهكذا الى ما لا يتناهى وايضا فانا اذا كان الجسم متصلا فانه قابل
للتنصيف ولا شك ان مقطع التنصيف مغاير لمقطع التثليث والتربيع وغير ذلك فذلك
مختص من غيره من الاجزاء وكذلك مقطع التثليث والتربيع الى ما لا يتناهى فيكون مقطع التنصيف
وغيره موجودا بالفعل لاتصافه بعرض لا يوجد للاخر فيلزم الانقسام بالفعل الى ما لا يتناهى
واما بطلان التالي فيدل عليه وجوه ثلثة ا ان الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهى لما لحق السريع
البطيء فان البطيء اذا تحرك مسافة ثم تحرك السريع فانه لا يمكنه قطع تلك المسافة الا بعد
قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيلزم ان لا
يصل الى البطيء البتة ب يلزم ان لا تقطع المسافة المتناهية المقدار في زمان متناه لان
المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بعد قطع ربعها
وهكذا الى ما لا يتناهى فيحصل هناك ازمنة لا تتناهى وسيأتي في هذين الوجهين نظر
ج ان زيادة الاجزاء تستلزم زيادة المقدار فانا نعلم بالضرورة ان عشرة اجزاء ازيد
من جزء واحد فاذا كان الجسم المتناهي لا تتناهى اجزاؤه فنأخذ من تلك الاجزاء عدة
محصورة ونؤلف بينها في جميع الاقطار حتى يحصل مقدار متناه ويكون له نسبة الى ذلك الجسم
المتناهي وهي نسبة المتناهي في المقدار لكن نسبة المقدار الى المقدار هي نسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه هي نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف فيجب ان لا تزيد مقدار الاجزاء على مقدار
الجزء الواحد فلا تحصل النسبة لكن هذا باطل بالضرورة واعلم ان القائلين بهذا المذهب تخلصوا
عن الوجهين الاولين بالطفرة وعن الثالث بالتداخل وعنوا بالطفرة قطع المسافة
من غير المرور على الوسط واستدلوا على صحتها بوجوه ا انا نفرض بئرا طولها الف ذراع
وفيه ثقب مسدود فاذا فتحناه اشرق ضوء الشمس الى آخره مع انا نعلم انه من المستحيل
قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة ب انا نفرض سدا انفتل المذكور فان الضوء
يرى في لحظة واحدة فلا بد من القول بالطفرة ج انا نفرض بئرا طولها مائة ذراع وفي وسطها

خشبة وبها حبل طوله خمسون ذراعا ثم اخذ نا حبلا اخر طوله خمسون ذراعا في طرفه حلقة ادخلناها في
الحبل السفلاني ثم جذبناه فان الحبل العلو اذا صعد طرفه خمسون ذراعا صعد طرف الحبل الاسفل
مائة ذراع وذلك هو الطفرة واما التداخل فانهم قالوا ان الجزئين يتحلان في الحيز ويكون مساحتهما مساحة
جزء واحد فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الاجزاء والطفرة باطلة بالضرورة فانا لا نعقل حركة الجسم من اول
المسافة الى اخرها الا بعد مروره بالوسط وكذا التداخل وانتفاء التداخل يستلزم رفع الامتياز اما الوضوح
واما العقل فلانه انما يكون بالتعدد الذي لا يحصل الا بالاختلاف الاعراض ضرورة تساوي الجزئين في
الحقيقة لكن الاعراض لا تختلف لتساوي نسبتها اليها قال ولان معدل النهار يقطع الافق على نقطتين
لم تلق اخرى لزم الطفرة ولما تلاقت النقط اقول هذا هو الوجه الخامس وتقريره ان دائرة معدل
النهار هي المنطقة للفلك الاعلى المنصفين ويقاطع فلك البروج على نقطتي الاعتدال اذا وصلت الشمس
اليها اعتدل الليل والنهار وتقاطع دائرة الافق على نقطتين شرقية ومغربية فاذا تحرك دائرة
المعدل بعيدا فانها لتلك الدائرة بنقطة فان لم تكن نقطة لزم الطفرة وان لقيت نقطة اخرى
لزم تركب الخط من النقط المتتالية قال واحتجوا بحركة الجزئين احدهما فوق الرابع والاخر تحت الاول
فانهما يلتقيان على مقطع الثالث والثاني فانقسم الجميع اقول اتفق الحكماء على كون الجسم قابلا لما لا
يتناهى من الانقسامات بوجوه احدها انا نفرض خطا مركبا من اربعة اجزاء ونفرض جزء فوق طرفه الايمن جزء
وتحت طرفه الايسر جزء ثم نفرض الجزئين متحركين دفعة واحدة فانه لا يمكنهما قطع ذلك الخط
الا بعد تحاذيهما فان كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان احد الجزئين قد تحرك ثلثة اجزاء
والاخر جزءا هذا خلف وان كان هو الجزء فكذلك ثم موضع التحاذي الا مقطع الثاني والثالث فيلزم
انقسام الجزئين المتحركين والثاني والثالث جميعا قال ولان المربع المركب من عشرة يكون قطره
عشرة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساواها وهو محال لشكل الحمار وان كان
اقل انقسم اقول هذا وجه ثان وتقريره انا نفرض مربعا يكون كل واحد من اضلاعه عشرة فان قطره
يكون ايضا عشرة الاول من الخط الاول والثاني من الثاني وهكذا فان كانت اجزاء القطرة متلاقية
كان القطر مثل الضلع وهو محال بالضرورة ولانه وتر القائمة والضلع وتر الحادة ووتر القائمة اطول
من وتر الحادة وان كانت غير متلاقية كان بينها فرج فتلك الفرج ان وسعت الجزء كان القطر مثل
الضلعين وهو محال فان اقليدس بين في الشكل المعروف بالحمار ان كل خط من اضلاع المثلث
فانه اقصر من الخطين الباقيين وان لم يسع الجزء لزم انقسام الجزء وهو المطلوب قال ولان

حركة

حركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا تساوي المداران اقول
هذا وجه ثالث وتقريره انا وضعنا شخصا على سطح الارض ثم طلعت الشمس فانه يحصل
له ظل وكلما ارتفعت الشمس نقص الظل فنقول اذا تحركت الشمس جزءا فان لم ينقص
من الظل جزء ان تحركت الشمس اخرى ولا ينتقص الظل فحينئذ تصل الشمس الى خط نصف
النهار والظل باق فيجال وذلك باطل بالضرورة فيلزم انه اذا تحرك الشمس ان ينقص الظل
فان نقص جزء كان مدار الظل مثل مدار الشمس هذا خلف وان كان اقل لزم الانقسام
قال ولان المنطقة ولان المنطقة اوسع من الدوائر فاذا تحركت جزءا تحرك الباقي اقل
والتفكك مستبعد ومفروض في الانسان قال المنطقة دائرة مفروضة في الكرة
تنقطع بها بعدها من القطبين بعد واحد وهي اعظم دائرة تعرض في الكل اذا عرفت
هذا فنقول اذا تحركت الكرة تحركت المنطقة والدوائر الموازية وتلك المنطقة القريبة
من القطبين فاذا تحركت المنطقة جزءا فان تحركت الدائرة القطبية جزءا لزم تساوي
المداين وان تحركت اقل من جزء لزم الانقسام والمتكلمون اعتذروا عن هذا بجواز التفكك
حتى تحركت الدائرة المنطقية جزءا والقطبية ساكنة وهذا الجواب في غاية الاستبعاد فانه لا بد
حفظ النظام بين اجزاء الرحى على تقدير تجويز وقوع التفكيك وايضا هنا مفروض في الانسان
فانه اذا تحرك على نفسه بالدور حصلت له دائرة عظيمة وصغيرة مع انه لا يقع التفكك فيه ولهم
البطلان قال ولان اقليدس برهن ان كل خط ينتصف فانكان من مفردات انقسم اقول
هذا ظاهر فان اقليدس برهن على ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فاذا فرضنا خطا مؤلفا من
اجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء قال ولان المربع اذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر
مائتين بشكل العروس فانقسم اقول برهن اقليدس في الشكل المعروف بالعروس على ان وتر كل
قائمة فان مربعه مساوي لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية فاذا فرضنا مربعا كل
ضلع منه عشرة فان قطره يكون جذر مائتين لان مربعي الضلعين مائتان فيجب ان يكون القطر
عددا اذا ضرب في نفسه بلغ المائتين لكن ليس للمائتين جذر صحيح فوجب انقسام الجزء قال ولان
البطؤ ليس لتخلل السكنات والا لحسب حركات الجسم فالسريع اذا تحرك جزءا فعل البطيء اول
الحركة اقول الحركة قد تتصف بالسرعة والبطؤ فعند الحكماء انهما كيفية واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدة
والضعف وتعرض لها بالاضافة وعند المتكلمين ان البطؤ والسرعة انما تحصل الحركة بسبب تخلل

السكون وعدمه فالحركة الخالصة من السكنات في غاية السرعة والمشوبة بها بطيئة وتختلف مراتبها بحسب
اختلاف مراتب السكنات وقلتها واستدل الاوائل على مذهبهم بان البطوء لو كان بسبب تخلل السكون
لكان نسبة البطوء الى السرعة كنسبة كثرة السكون الى قلته لكن ذلك باطل فان حركات الشمس
اكثر من حركات السهم السريع باضعاف كثيرة فيجب ان يكون سكون السهم اكثر من حركته اضعافا
كثيرة فكانت تخفى حركاته بسبب زيادة سكونه هذا خلف فاذا ما كان كذلك وجب انقسام
الجزء فان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان لم يتحرك كان البطوء بسبب السكون هذا خلف واذا تحرك
مثل السريع استوت السرعة والبطوء هذا خلف فان تحرك اقل لزم الانقسام **قال** ولان ضلعي القائمة اذا
كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من ثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار **اقول**
اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء ووضعنا على احد طرفيه خطا مركبا من اثنين حتى حصلت زاوية قائمة
فالوتر ازيد من ثلثة ببرهان شكل العروس فان مربع كلا احد الضلعين اربعة فيجب ان يكون الوتر
خطا اذا ضرب في نفسه كان ثمانية لكن الثلثة في نفسها تسعة فان كان اربعة كان القطر مساويا للضلعين
معا وهو محال بشكل الحمار فهو اكثر من الثلثة واقل من الاربعة فيلزم الانقسام **قال** ولان الخط الملاصق
لضلع القائمة اذا انسحب جزءا من تحت انسحب من فوق اقل بشكل العروس **اقول** اذا فرضنا قائمة
احد ضلعيها عشرة وفرضنا خطا ملاصقا لذلك الضلع ثم سحبناه من تحت على الضلع الاخر جزءا حصل مثلث
احد اضلاعه عشرة وهو القطر والضلع الاخر جزء واحد فالضلع الذي كان ملاصقا ان كان تحركت
مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين ومربع الوتر مائة هذا خلف فهو اذن اكثر من تسعة واقل من
عشرة فيلزم الانقسام ومتى كان اكثر من تسعة واقل من عشرة لزم انسحاب الخط من فوق اقل من
جزء فيلزم انقسام الجزء **قال** وحادة اقليدس مختصة بمستقيمة الخطين **اقول** هذا جواب عن سؤال
اورده المتكلمون وهو انهم قالوا ان اقليدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي
اصغر الزوايا فنقول تلك الزاوية لا تنقسم والا لوجد ما هو اصغر منها فيلزم ثبوت الجزء وتقرير الجواب
ان اقليدس برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين
فنقول لا يلزم من ثبوت اصغريتها بالنسبة الى المستقيمة الخطوط ثبوت اصغر زاوية مطلقا **قال** مسئلة
الخلاء حق والا لكانت الحركة مع التراد تستدعي مكانا فاما ان يلزم التداخل او الدور **اقول** هذه مسئلة
يبتني عليها ثبوت المعاد فلذلك بحث عنها المتكلمون والخلاء هو وجود بعد غير حال في المادة وقوم فسروه
بلا شيء واختلف الحكماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين الى ثبوته وذهب اكثر الحكماء الى انتفائه

احتج

احتج المتكلمون بوجهين الاول ان الخلاء لو لم يكن ثابتا لامتنعت الحركة والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المتحرك اذا انتقل من حيزه الى الحيز الثاني فاما ان يكون الحيز الثاني خاليا
او ممتليا والاول المطلوب والثاني يلزم منه التداخل لا يقال انه حال حركته الى الحيز الثاني ينتقل
الجسم الذي في الحيز الثاني الى الحيز الاول لانا نقول انه يتوقف حركة كل واحد منهما على حركة الاخر
وذلك دور واما بطلان التالي فظاهر **قال** ولان السطحين اذا رفع احدهما عن الاخر ثبت
الخلاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان نفرض سطحين مستويين انطبق احدهما على الاخر
ثم رفع احدهما عن الاخر دفعة فما دام يخلو الوسط لان الجسم لا ينتقل الى الوسط الا بعد حصوله
في الطرف وفي تلك الحال يكون الوسط خاليا **قال** والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على
المادة وهو ممنوع ودليل الانفصال مدخول **اقول** هذا الكلام يشتمل على مباحث الاول اعلم
ان الجسم قد يزيد مقداره وينقص والمشهور عند المتكلمين ان زيادته انما تكون باحد امرين
احدهما انضمام جسم اخر اليه والثاني انتفاش اجزائه بعد اكتنازها وان نقصانه انما يكون
بانفصال بعض اجزائه عنه او بانه يجتمع بعد انتفاشه وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتخلخل والتكاثف
المشهورين وعند الفلاسفة ان هذا الجسم عرض حال في الجسم ومادة الجسم قابلة لما هو ازيد من
ذلك المقدار وانقص فهي من حيث هي غير متقدرة وقابلة لكل المقادير ويمكن ان تخلع مقدارا اكبر
وتلبس اصغر وبالعكس وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهو يبتني على وجود المادة فانه
لولا وجود المادة لكان المقدار هو الجسم ولا يتصور التخلخل والتكاثف الا ما ذكره المتكلمون وعلى
تقدير ثبوت المادة يتم هذا البحث الثاني اعلم ان الجسم متصل في الحس ولما ابطل الاوائل الجزء
الذي لا يتجزى ثبت انه كذلك في الحقيقة ولا شك انه قابل للانفصال والقابل للشيء يجب حصوله
مع المقبول والاتصال لا يمكن حصوله مع الانفصال فهو غير قابل له فلا بد من شيء اخر يقبل الاتصال
والانفصال وهو المادة البحث الثالث اعلم ان المتكلمين نفوا وجود المادة وجماعة من الاوائل
ايضا وهو مذهب صاحب الكتاب وذلك لان المادة اما ان تكون متحيزة او غير متحيزة والاول
باطل والا لكانت جسما وكان حلول الصورة الجسمية فيها ملزوما للتداخل ولاجتماع الامثال والثاني
غير متحيزة استحال حلول التحيز فيها واعترضوا على دليل الاثبات بان قالوا لانسلم نفي الجزء
وقد مضى الكلام فيه ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان القابل يجب حصوله مع المقبول ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين قائمين بالجسم فاذا المادة متصلة ومنفصلة فيلزم ثبوت مادة

اخرى للمادة وقد يمكن تكلف الجواب عن بعض هذه الاسولة البحث الرابع في فائدة هذا البحث هيهنا و
ذلك لان المتكلمين استدلوا على الخلاء بلزوم التداخل في الوجه الاول وبلزوم خلو الوسط
في الثاني والحكماء اجابوا عن هذين بان قالوا لم لا يجوز ان يكون الجسم الذي يتحرك انما يتحرك الى مكان
مملوء وذلك الجسم الذي في ذلك المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه والجسم الذي يتحرك يزول
مقداره فلا يلزم الخلاء وكذلك الوسط يكون متخلخلا فليس الجسم الذي في الطرف مقدار ما يكبر في
آن واحد فلا يلزم خلو الوسط واعلم ان هذا يبتني على اثبات المادة كما قلناه اولا واثبات المادة ممنوع
بالدليل الذي ذكرناه ودليل الاتصال الذي استدلوا به على اثبات المادة مدخول بما ذكرناه قال
احتجوا بتقدير اقول احتج الفلاسفة على نفي الخلاء بوجوه الاول ان الخلاء متقدر لانا نعلم
بالضرورة ان البعد الذي بين جداري البيت اعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس فالخلاء متصل و
لا ما طابق الجسم المتصل ويقبل الانفصال فلا بد له من مادة فالخلاء لا هذا خلف قال ولانه يلزم
ان تتساوى الحركات المعوقة وغيرها لان المعاوقة بازاء الغلظ فاذا فرضنا عديم المعاوق متحركا
مسافة في وقت وافرضوها ملاء ارق بنسبة زمانيهما فتكون مساوية للخالية اقول هذا هو
الوجه الثاني وتقريره ان نقول لو كان الخلاء حقا لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا تحرك مسافة خالية عن عائق فانه يقطعها في زمان
فاذا فرضنا المسافة ممتلئة ملاء مفروض بحيث يتحرك المتحرك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي
تحرك فيه مع عدم المعاوقة ثم اذا فرضناها ممتلئة ملاء ارق من الاول بنسبة الضعف كان المتحرك
يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الاولى لان المعاوقة بازاء الغلظ فكان يجب
تساوي زماني حركة عديم الملاء وحركة الممتلئ هذا خلف قال وهذا يدل على اثبات الميل لان المعاوق
الذي نسبته الى المعاوق الاخر كنسبة الحركة مع العدم معها يجب ان يتحرك معه كالمتحرك مع عدمه اقول
الفلاسفة استدلوا بهذا الدليل على وجوب وجود معاوق الحركة اما الطبيعية فالملاء واما القسرية فالميل
الطبيعي الذي يعاوق القاسر وتقريره تقرير الاول وما قررناه الثاني فانا اذا فرضنا المتحرك اذا كان متحركا
بالقسر حركة ما مع عدم المعاوقة في زمان ثم فرضناه متحركا مع المعاوقة في زمان هو ضعف ضعف
ذلك الزمان ثم فرضناه متحركا مع نصف المعاوقة الاولى فانه يجب ان تتحرك المسافة في مثل زمان عديم
المعاوقة فتكون الحركة مع العائق وعدمه متساوية هذا خلف قال ولانه غير متناه محال لما بيناه
فتناه مشكل ولا ينفعل الصورة الا بالمادة اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان الخلاء اما ان يكون

متناهيا

متناهيا او لا فان كان الاول كان له شكل بالضرورة وذلك الشكل لا يحصل لذات البعد والا لكان
كل بعد كذلك هذا خلف ولا للفاعل المجرد لان نسبته الى الكل على السوية فلا بد وان يكون
بسبب الفاعل بواسطة الحامل فيكون الخلاء ذا مادة هذا خلف قال والجواب عن الاول ان التقدير
لا يحصل وعن الثاني ان الحركة لها قدر من الزمان بسبب المسافة واخر وعن الثالث انه يبتني على اثبات الشكل
وعلى ثبوت المادة وكلاهما ضعيفان اقول الجواب عن الوجه الاول ان التحقيق انه ليس للبعد الخلائي
بل للجسم الذي يقدر حصوله في هذا الجسم وعن الثاني ان هذا المحال انما لزم من حيث جعل الزمان
للمعاوقة اما اذا جعلنا الزمان بعضه بسبب مسافة الحركة كذا بذاتها والباقي بسبب المعاوقة كان الاول محفوظا
في عديم المعاوقة وواجد لها والثاني مختص بالواجد للمعاوقة ويتفاوت بحسب تفاوت
المعاوقة وعن الثالث انه مبني على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة وهما ضعيفان قال
مسئلة في النفس قال قوم جوهر مجرد وهو مذهب شيخنا المفيد وبني نوبخت من اصحابنا وجمهور
الفلاسفة وآخرون قالوا هي هذا الهيكل وعليه اكثر المتكلمين وهو فاسد لانا نقطع انه باق
ولان الاجزاء تتحلل ولها ثواب وعليها عقاب قال آخرون هي اجزاء اصلية في البدن لان
اعادة المعدوم محال وتنزل الالم باجسامنا ولانا نعلم الانسان ونشك في المجرد اقول
اختلف الناس في حقيقة النفس ما هي وتحرير الاقوال الممكنة فيها ان النفس اما ان تكون جوهرا
او عرضا او مركبا منهما وان كانت جوهرا فاما ان تكون متحيزة او غير متحيزة وان كانت متحيزة فاما
ان تكون منقسمة او لا تكون وقد صار الى كل قسم من هذه الاقسام قائل والمشهور منها مذهبان
احدهما ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم وهو مدبر لهذا البدن وهو قول
جمهور الحكماء والمنقول عن شيخنا المفيد وبني نوبخت من اصحابنا الثاني ان النفس اجزاء اصلية في
هذا البدن حاصلة فيه من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها التغير ولا الزيادة ولا النقصان وعند
المعتزلة ان النفس عبارة عن الهيكل المشاهد المحسوس واطبق العقلاء على بطلانه بوجهين الاول
ان مقطوع اليد باق ويستحيل بقاء الماهية عند عدم احد اجزائها الثاني ان البدن دائما
في التحليل والقوة الغاذية دائمة الايراد للاجزاء الفانية ولها ثواب وعليها عقاب فلو حشرت
الاجزاء باسرها لزم المحال والا لكان ظلما واحتج القائلون بالاجزاء الاصلية بان النفس لو كانت هذا
البدن مع انه يعدم لزم اعادة المعدوم وهو محال فلا بد وان يكون شيئا آخر يبقى الى يوم القيمة
ويعاد بعد جمع الاجزاء بعد تفرقها وايضا فانا ندرك الالم باجسامنا بالضرورة وكذلك ندرك

متناهية
انه لو كان التفاوت في الجهة التي لا يتناهيان فيها هذا خلف وان تحرك الصغير بقدر حركات
ونسبة الاثر الى الاثر كنسبة الفاعل الى الفاعل والثانية نسبة متناه الى متناه فلا بد كذلك واما الثالث
فلان احدنا يعقل بعض الاعداد وهو غير متناهية قال ولانها لو كانت حالة في العقل لحل ولا تعقلها لنبتة
أقول هذا احد الوجوه وهو ان النفس لو كانت منطبعة في الة كالقلب او الدماغ لزم احد الامرين
وهو اما تعقل النفس لذلك الجرم دائما او عدم تعقله البتة في وقت من الاوقات والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انا نعقل بحصول صورة المعقول للعاقل والنفس لو كانت منطبعة
في الالة استحال ان يكون تعقلها لتلك الالة لاجل حصول صورة لتلك الالة مساوية لها في النفس
لاستحالة اجتماع الامثال بل لانها كانت تعقل تلك الالة بنفسها فان كانت الالة معقولة للنفس كانت
دائما الحصول المعقول دائما للعاقل وان لم تكن معقولة لم تكن كذلك دائما واما بطلان التالي فلانا
نعقل الالة في بعض الاوقات دون بعض قال والجواب انا نمنع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
وبعد نمنع ان الحال في المنقسم منقسم سلمنا لكن الاضافات والنقطة والوحدة فان تلك المسائل
قلت ما بين بالبرهان ان العلم لم حصرت أقول هذا جواب الوجه الاول وهو ان نقول لا نسلم
ان الجسم ينقسم الى ما لا يتناهى فانا قد بينا ثبوت الجزء الذي لا يتجزى ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان الحال في المنقسم منقسم ثم انا نبطل ذلك بوجوه ا الاعراض الاضافية عندكم موجودة في الخارج
مفتقرة الى المحل المنقسم اذ لا تنقسم فانه لا يعقل قيام نصف الابوة بنصف الاب ب
النقطة عندكم عرض قائم في الجسم ولا تنقسم بانقسامه ج الوحدة القائمة بالعشرة لا تنقسم
بانقسامها د القوة الوهمية قد تعقل ما لا ينقسم كالصداقة وهي جسمانية لا يقال هذه اعراض
غير سارية فلا يلزم من حلولها في المحل المنقسم انقسامها بانقسام ذلك المحل لانا نقول لم قلتم
ان العلم من الاعراض السارية حتى انه اذا حل في الجسم كان منقسما ايضا فلم قلت ان كل ما لا
ينقسم فانه عرض غير سار فلم لا يجوز وهو عرض غير منقسم وان كان ذلك العرض مما
يكون من الاعراض السارية لا بد لهذا الحصر من دليل وايضا فلم لا يجوز انقسام العلم ويكون كل واحد
من الجزئين علما ولا يلزم مساواة الجزء الكل في هذا الما تم من كل وجه وايضا لم لا يجوز
انقسامه الى ما ليس بعلم وعند اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكروه ينفي الماهيات المركبة وهو باطل
بالضرورة قال والثاني ان الصورة كلية ذهنا وان كانت ولكن باعتبار تشخصها يكون مخصصة
فكذا ههنا أقول هذا جواب الوجه الثاني وهو انا لا نمنع وجود الكلي في النفس وتقريره من وجوه

الطعوم والروائح باجسامنا الا بالمجرد وايضا فانا نعلم الانسان قطعا ونشك في المجرد فدل على التغاير
قال واحتج الاولون بان المعلوم غير منقسم كالوحدة وما سواها فمحله غير منقسم والا ان حل في الكل
فهو علم لو انقسم فليس هو واحدا ولم يحل في الافراد فلا يحل بالمجموع وكل جسم وجسماني منقسم أقول
احتج الحكماء على ان النفس جوهر مجرد بوجوه الاول ان ههنا معلومات غير منقسمة فوجب أقول ان كل
الوجود غير منقسم والوحدة غير منقسمة الركب انما يتركب من البسائط فلو كانت البسائط منقسمة
لزم عدم التناهي فالعلم بهذه الامور غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما علما بذلك
المعلوم او ببعضه او لا يكون علما والاول باطل والا لزم تساوي الجزء للكل والثاني يقتضي انقسام
المعلوم البسيط والثالث باطل لانه عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل امر لم يكن هناك علم وان حصل
انقسم عاد المحال والا ثبت المطلوب فمحل العلم غير منقسم والا ان حل العرض كان في منقسم لزم حصول
علوم كثيرة ووجود العرض الواحد في المحال المتعددة او كان العلم منقسما هذا خلف وان لم يحل
في شيء من الافراد لم يحل في المجموع وكل جسم وكل جسماني فهو منقسم فمحل العلم الذي هو النفس ليس بجسم
ولا جسماني قال ولان الكلي موجود ذهنا فلو كان جسمانيا لم تكن المعقولات الكلية مجردة عن المادة
فالقوة العاقلة لها ايضا كذلك لانها لا تكون الا ذو وضع ومقدار مخصوصات فالحال فيها مقترن بعوارض مخصوصة
فلا يكون مطابقا للافراد المختلفة بالصغر والكبر فلا يكون كليا بل يقارن المادة أقول هذا وجه ثان
وتقريره انا نعقل الكلي من حيث هو كلي صادق على كثيرين وليس هو في الخارج لان كل ما في الخارج
فهو مشخص فوجوده في النفس فلو كانت النفس جسمانية استحال ان يكون كليا لكونه مقارنا للمادة ولهيئات
خاصة لا تصدق على غيرها هذا خلف قال ولان القوى الجسمانية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف
العقلية أقول هذا الوجه الثالث وتقريره ان نقول القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى وهي
غير الجسمانية اما الاولى فلان الجسمانية اما قسرية او طبيعية اما الاولى فاذا فرضنا قوة حركت من مبدأ
مفروض جسما وحركت جسما اصغر من ذلك فان تساوت الحركتان في المدة او العدة كانت القوة
المؤثرة مع العائق الكبير كالقوة المؤثرة مع العائق القليل هذا خلف وان نقصت احداهما
تناهت ونسبة التاثير كنسبة الجسمين وهما متناهيان فالتاثيران كذلك واما الثانية فلان الاصغر
والاكبر متساويان في القبول عن الطبيعة والاكبر العائق عن الطبيعي طبيعي فهذا خلف او فرض زيادة
فرض زيادة نعم ان اختلفت الحركتان فبسبب هذا الاثر فان قوة الاكبر اعظم فاذا فرضنا
الصغير يحرك بقوته مسافة لا تتناهى فالكبير ان يحرك كذلك لتساوي المؤثر ان هذا خلف وان تحرك

ارید

الذهن ان طابق الخارج لزم وجود الكلي في الخارج وهو محال والا لزم ابطال التعليل وان تم بطل
فيوجد ب الكلي اما مقوم للجزئي واما عارض له فتقوم الشيء والعارض له يستحيل عروضه لغيره ج
الذهن متشخص بالعرض الحال فيه متشخص فلا كلي وثانيا لو سلم وجود الكلي في الذهن لكنه صورة مخصصة
حالة في نفس جزئية وتوجد من حيث هي هي فتكون كلية فنقول لم لا يجوز ان تكون النفس جسما وتكون
هذه الصور حالة فيه فتكون جزئية من حيث الحلول في هذا الجسم وكلية من حيث هي هي **قال** والثالث
تمنع المقدمتين معا اذ الجسمانية تقدر على سبيل الواسطة لا المبداية وعندكم النفس لا تعقل
المعقولات **اقول** هذا جواب الوجه الثالث وهو منع المقدمتين معا اما الصغرى فلان عندكم ان القوة
الجسمانية تقوى على ما لا يتناهى لا ابتداء بل بواسطة انفعالها عن المفارق والذي يمنعها كونها
مستقلة بذاتها بالايجاد اما الكبرى فلان النفس لا تعقل ما لا يتناهى دفعة بل تعقل صورا عقلية لا تتناهى
والتعقل عندكم قبول اثر لا فعل والقوى الجسمانية تقبل اثارا لا تتناهى بالاتفاق فلم لا يجوز ان تكون
النفس جسمانية وهي مالية **قال** والرابع يجوز حصول شرط لها او فقدان مانع على ان التعقل ليس الحصول
واقوى المذاهب هذا الحق واثبتها قوم واما القائل غير هذا فاسد اخذ وامكان الشيء شرطا او
شرطا لانه يكون فعله هو الله تعالى او الماء او النفس الى غير ذلك وبراهينهم عواقر **اقول** جواب الوجه
الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يكون المنطبع في الالة يختلف حاله في التعقل فانه يحصل شرط
في التعقل او فقدان المانع فيعقل مع هذين ويفقد التعقل مع فقد احدهما فلا يجب دوام التعقل
لا عدمه على ان هذا الدليل مبني على ان التعقل يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وقد علم
ان اقوى المذاهب هذان المذهبان وههنا مذاهب اخر منها قول من قال ان النفس هو السهم
ومنها قول من قال ان النفس هو المزاج ومنها قول من قال ان النفس هو الماء ومنها قول من قال
ان النفس هو النفس ومنها ان النفس هو النار ومنها الهواء وغير ذلك من المذاهب السخيفة و
سبب غلط هؤلاء اخذ شرط الشيء مكانه او اخذ شرط لازم الشيء مكان الشيء فان من قال ان النفس
هو المزاج اخذ شرط الشيء مكانه ومن قال انه الهواء والماء اخذ شرط لازم الشيء وهو الحيوة
مكانه وبراهينهم عقيمة **قال** وهو حادث لتعطل نفسيا وهو ظاهر لا يستدل لا رسطو بها ان كانت قديمة
لزم التعطيل او قدم الابدان وهما محالان او التناسخ وهو محال لما يأتي **اقول** اختلف الناس في
حدوث النفس فمن قال ان العالم حادث قال النفس حادثة لانها من جملة العالم ومن انكر ذلك اختلفوا
فذهب ارسطو الى حدوثها وافلاطون الى قدمها احتج ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت اما متعددة

اولا

اولا والثاني يلزم منه تعطيل النفس والاول اما ان يكون البدن واحدا او يلزم منه القدم او ابدانا
كثيرة متعاقبة لا نهاية لها فيلزم منه التناسخ والاقسام باسرها باطلة واما ثانيا فلان النفس الانسانية
اما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فبعد تعلقها في الابدان ان بقيت على وحدتها
كانت نفس زيد هي نفس عمرو وهذا خلف وان تغايرت بالقسمة كانت ذات مقدار وهذا خلف
وان كانت في الازل متكثرة فاما ان يكون تكثرها بالماهية او بالعوارض والاول باطل لان النفوس
متحدة بالنوع والثاني باطل لان الامور المعارضة انما تعرض بواسطة المادة فقبل حصول البدن
لا مادة فلا تكثر وعندي في الحجتين نظر **قال** ويعلله حدوثها استعداد المزاج **اقول** هذا تفريع
على مذهب ارسطو القائل بالحدوث والايجاب فان النفس اذا كانت حادثة استحال استنادها
الى علة قديمة والا لزم قدمها لكن واجب الوجود قديم فلا تستند اليه جميعها والحادث لا يوجد
الا بعد سبق استعداد المادة والاستعداد ههنا هو حصول المزاج الملائم للنفس فتفيض النفس حينئذ
والمعلى مذهبنا الفاعل لها هو الله تعالى بالاختيار **قال** وهو كيفية متوسطة بين متضادات متفاعلة
بعضها في بعض من ظن ان الصورة تبطل اخطأ لانه يكون كونا وفسادا **اقول** الحكماء ذكروا ان
النفس تتوقف على استعداد المزاج عرفوا المزاج بانه كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة متفاعلة
بعضها في بعض يكسر كل واحدة منها سورة الاخرى حتى تستقر الكيفية المتوسطة مثلا الحار عرت اجزاؤه
والبارد وتماست اجزاؤه فان سورة كل واحد منهما تنكسر بالاخر فتحصل كيفية هي افق بنسبتها الى
الحرارة والبرودة كنسبة الاعتدال الى الاجزاء واعلم ان عند امتزاج العناصر لابد وان يفعل كل واحد
منها في الاخر فالفاعل ان كان هو الكيفية والمنفعل هو الكيفية كان المغلوب غالبا ان كان احد
الامرين متقدما والا لزم حصول كل واحد من المتمازجين على صرافته حال انكساره هذا خلف
فاذن الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في الكيفية وقد ذهب قوم من القدماء الى ان
عند الامتزاج تفسد الصورة وتوجد صورة اخرى للمزاج وهو باطل والا لكان فساد تلك
الصورة وكونها لهذه الصورة لم يكن امتزاجا هذا خلف **قال** سؤال الفاعل الصورة لو كانت
جواب المنفعل الحادة فيلا هي **اقول** تقرير السؤال ان الصورة اذا كانت فاعلة والكيفيات
منفعلة لزم ابطال ما ... للحكماء واحدها ان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفيات والثانية
ان الكيفيات العقلية لا تكون منفعلة فان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفيات وحينئذ
يعود ما ذكرنا من المحال وهو كون المغلوب غالبا او حصول الانكسار وعدمه دفعة والجواب ان

الصور تفعل في موادها بذاتها الكيفية التي تلايمها وتفعل في غير موادها نقصان الكيفية التي تلايم صورة
تلك المواد وانما تفعل الكيفية التي تلايمها في غير موادها بواسطة تلك الكيفيات مثلا الصورة النارية
تفعل في مادة اثار الحرارة بذاتها لا بواسطة حرارة اخرى وتفعل في مادة الماء نقصان البرودة وانما
تفعل فيها الحرارة بواسطة الحرارة التي لها واما المنفعل فليس هو الكيفيات بل هو المادة في الكيفيات **قال**
وتجوز عدمها لامكانها واجتماع القبول والحفظ في شيء حكي **اقول** مذهب الجمهور من الحكماء ان النفس
لا تعدم وهو مذهب جماعة من المسلمين ويحتمل جواز ذلك وهو الحق والدليل عليه انها ممكنة الوجود
والعدم فيصح عدمها واحتج الفلاسفة بان النفس لو صح عدمها لكانت من حيث هي موجودة فيها حفظ
البقاء ومن حيث يصح عدمها فيها قبول العدم وهما عرضان متغايران ولا يجوز ان يكون ما يحفظ البقاء يقبل
العدم ولهذا كان كل حافظ للبقاء كذلك فاذن القابل للعدم ليس هو الحافظ للوجود فيكون كل قابل
للعدم مركبا والنفس غير مركبة وهذه الحجة ضعيفة اما الملازمة فلانه لا استبعاد في اجتماع القبول والحفظ
لشيء واحد واما اللازم فنفي الامكان هذا خلف **قال** ولا تدرك الجزئيات لذاتها لادراكها مربعين
متساويين يحللها اخر ولا مائز الا المحل وليس خارجيا ولا ذهنيا **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان
النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها بل لا بد لها من الات تنطبع تلك الجزئيات فيها فتدركها النفس واحتجوا
على ذلك بانا ندرك مربعين متساويين يحللها مربع اخر وندرك انا نفرقة بينهما فالمائز بين المربعين
ليس امرا خارجيا لانا نفرض المربعين في الذهن ثم نفرق انه لا تمايز الا بالمحل وهنا ان يكون احد المربعين
حالا في محل والاخر حالا في محل اخر وما ليس بجسم لا ينقسم فمحل المربعين جسم وهو الة النفس **قال** والاتها
حس مشترك لادراك النقطة خطا **اقول** لما فرغ من اثبات النفس واحكامها شرع في الاتها واعلم
ان النفس لما لم تدرك الجزئيات بذاتها على ما مر ولا تدرك الكليات الا بانتزاعها من الجزئيات وجب
في حكمة الله تعالى خلق الات للنفس تدرك بها المعاني الجزئية والالات النفسانية اما الات التحريك
النادية [?] واما الات الادراكات والمصنف لما ذكر الحواس الظاهرة الحس فانها تؤدي المحسوسات
الى الالات الباطنة التي هي الات الادراكات فاولى الالات الباطنة الحس المشترك وهو قوة مرتبة في
مبادي عصب الحس في مقدم الدماغ وسميت حسا مشتركا لاشتراك الحيوانات فيها وتأدية الحواس بجملتها
اليها وهي تدرك صور المحسوسات واستدلوا على ثبوتها بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والبصر انما
يدرك ما يقابله والمقابل النقطة والمرئي خطا والسبب ان البصر اذا ادرك النقطة في مكان ارتسم ذلك
في الحس المشترك ثم ان النقطة تنتقل عن ذلك المكان الى اخر فيدركها البصر في المكان الثاني وتؤدي

الى الحس المشترك قبل زوال الحصول في المكان الاول عنه فتحصل نقطتان في سمت واحد فيحصل خط
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر لانه الة اخرى وايضا لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسام
في الهواء بسبب حصول النقطة في مكان فان الهواء المحيط بها يتشكل بشكلها ثم تنتقل الى مكان اخر قبل
زوال الشكل الاول فيحصل الخط في الهواء لانا نجيب عن الاول بان ذلك قول بان البصر لا يدرك المقابل
ولا ما هو في حكم المقابل وعن الثاني ان ذلك يقتضي الخلاء لان تبادل النهايات المحيطة بالنقطة بعد خروجها
عنه يقتضي احاطة الهواء على ذلك الشكل بالخلاء وفي الجواب الاول نظر وقد يستدلون عليها بالصور
التي يشاهدها المرضى والنائمون وغير ذلك من الادلة الضعيفة **قال** وحافظة لتعدد القوابل
بسبب الانفعال **اقول** هذه الالة الثانية وهي الخيال يحفظ ما ادركه الحس المشترك بعد الغيبوبة
عنه فان الصورة اذا كانت مشاهدة كانت حاصلة في الحس المشترك واذا كانت متخيلة كانت
حاصلة في الخيال واستدلوا على ثبوتها بانها حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل
بوجهين **ا** ان القبول والفعل اثران مختلفان فلا بد من مؤثرين متغايرين **ب** ان الماء يقبل
ولا يحفظ فدل على التغاير وهي مرتبة في التجويف الاول من الدماغ في الجانب الاخير تحفظ ما ادركه الحس
المشترك **قال** ووهم يدرك الجزئي الغير المحسوس **اقول** هذه القوة الثالثة وهي القوة الوهمية
المدركة للمعاني الجزئية المتعلقة بالاشخاص كصداقة زيد وعداوة عمرو وهي مرتبة في الدماغ في اخر
التجويف الاوسط منه واستدلوا على ثبوتها بكونها مدركة وعلى مغايرتها للحس بانها تدرك
ما لا يكون محسوسا وعلى مغايرتها للنفس بانها تدرك الجزئيات **قال** وحافظة ومفكرة **اقول**
الحافظة للقوة الوهمية هي القوة الذاكرة وهي مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ واستدلوا على مغايرتها
للوهم بمثل ما مضى في الخيال واما المفكرة فهي القوة التي تركب بعض الصور المأخوذة في الحس المشترك
ببعض وتفصل بعضها عن بعض وتركب وتفصل بين المعاني وبين الصور والمعاني فان استعملها
العقل فهي مفكرة وان استعملها الوهم فهي متخيلة واستدلوا على مغايرتها للاولى بان اثرها مخالف لاثر
الاولى **قال** وهي واحدة لاتحاد حدها وتختلف بالشرف بسبب العوارض النفسانية كالنبوة **اقول**
المشهور عند الاوائل ان النفوس البشرية متحدة في النوع ونقل عن جالينوس انها مختلفة والاقرب
الاول واحتجوا على ذلك بانها يشملها حد واحد فلو كانت مختلفة في الحقيقة لاستحال جمعها في حد واحد
والحجة لا تخلو عن دور واختلاف النفوس بسبب الشرف بحسب الخواص النفسانية كالنبوة لا تؤثر في
التماثل الذاتي **قال** واختلفوا في نفوس البهائم وتوقفنا فيها **اقول** اختلف الناس في اثبات النفوس

للبهائم فاثبتها قوم ونفاها آخرون احتج المثبتون بان البهائم تدرك النفوس الجزئية فهي مدركة للامور
الكلية لانها من يدرك المركب مدرك لاجزائه ومدرك الامور الجزئية جوهر مجرد والادلة ضعيفة وهذه
الحجة ضعيفة فان كون الكلي جزءا من الامر الجزئي امر يعتبره العقل والبهائم اذ ليس لها عقل ولا
تدرك الكلي وان كان جزءا من الجزئي فافهم العقل **قال** والجن انكرها قوم وعلى قواعدنا ممكنة **اقول** اختلف
الناس في الجن فاثبتها جماعة ونفاها آخرون والمثبتون قالوا انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة ومنعهم النفاة وقالوا انها ان كانت لطيفة وجب تفرقها وفساد تركيبها وان كانت كثيفة
وجب ان يشاهدها كل من له حس سليم والجواب ان وجود جسم لطيف يمنعه الشفافية لا يبعد انه
ممكن وهو المعنى بامكان الجن وينقل عن بعض المعتزلة ان الملائكة والجن والشياطين من نوع واحد مختلفون
باختلاف الآثار فالذين لا يفعلون الا الخير هم الملائكة والذين لا يفعلون الا الشر هم الشياطين والذين
توسط افعالهم بين الخير والشر هم الجن والاخبار [illegible] مشاهدة الجن لبعض الناس تلقته الفلاسفة
بالقبول واسندوه الى الخيال ثم ادعاءه في الحس المشترك **قال** والمتعقلون النفوس السماوية محركها الاختيار اذ
الطبع لا يطلب شيئا ويهرب منه والقسر تابع له فيه فهي انها مفارقة فارادتها بالحركة التشبه بالعقل في تحصيل
كمالاتها الى الفعل والا توقفت **اقول** قد بينا ان الحركة لا تصدر عن ذات الجسم وانما تصدر عن قوة
اخرى وهي اما طبيعية او قسرية او ارادية والحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية لان الطبيعي لا
يكون مطلوبه هو بعينه مهروبا عنه والحركة الدورية كذلك فهي ليست طبيعية واذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية
لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فهي اذن ارادية والارادة لا تكون الا لنفس فمبدأ
الحركة السماوية تستند الى النفس ثم اختلفوا فيها فتارة يقولون انها منطبعة في جسم الفلك مباشرة
الحركات الجزئية وتارة يقولون انها مفارقة وهو المشهور عند المتأخرين واحتجوا عليه بان الحركة السماوية
لا بد لها من غاية والا لما دام الطلب وتلك الغاية اما ان تكون حاصلة وهو محال او لا تكون حاصلة
فان لم يمكن حصولها البتة لزم المحال ايضا فلا بد وان يكون مما يمكن تحصيلها فان كان دفعة لزم وقوف
الحركة عند الانتهاء الى الغاية فينقطع الزمان هذا خلف وان كان على التدريج فهو المطلوب ثم ذلك الكمال
الحاصل بالحركة لا يجوز ان يكون هو الحركة لانها ابعد من الكمالات الحسية والعقلية ولا يجوز ان تكون ذاتا
او صفة حاصلة يمكن حصولها فلا بد وان يكون ذلك الكمال هو التشبه بالعقل الفعال في استخراج الكمالات
من القوة الى الفعل وهذا هو غاية الحركة الفلكية ثم لما كان الفلك كاملا في ذاته وصفاته الذاتية وكميته
وكيفيته لم يكن له كمال مفقود في هذه الاشياء ويطلب بالحركة التشبه بالعقل في الخروج منه الى الفعل لم يبق له سوى

الوضع

الوضع فاثبتوا عقولا مختلفة بحسب اختلاف الحركات والا لكان التشبه واحدا ووصل التكثر في العقول بسبب
تكثر الحركات الفلكية والكوكبية المشهورة وهو انها ثلاثة وهو لازم على اصولهم **قال** ويمكن خلق عالم اخر
لقوله تعالى اوليس الذي خلق ولان الاستحالة ان كانت ذاتية استحال الاول فتكون عارضة فيمكن
زوالها **اقول** اختلف الناس في انه هل يمكن ان يخلق الله تعالى عالما اخر غير هذا العالم من الافلاك والعناصر
فاثبته المسلمون ونفاه الفلاسفة احتج المسلمون بقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وثبوت السمع لا يتوقف على هذه المسئلة فجاز اثباتها به وايضا
فانا نقول لو استحال وجود عالم اخر مثل هذا العالم لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون ذاتية
او عارضة فان كان الاول لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي لان حكم المتساويين في الحقيقة
الامتناع واحد وان كان الثاني لزم المطلوب لانه على تقدير زوال ذلك العارض تزول الاستحالة
فيمكن حينئذ خلق عالم اخر **قال** احتجت الفلاسفة بان العالم كرة فلو خلق اخر لتلاصقت فحصل الخلاء ولان
الارض الثانية حاصلة في وسط عالمها بالطبع وخارجة عن وسط العالم الاخر بالطبع **اقول** احتجت
الفلاسفة بوجهين احدهما عام وهو ان العالم كرة ومتى كان كذلك لم يمكن خلق اخر اما الصغرى
فيدل عليها ان الشكل الذي تقتضيه الطبائع البسيطة هو الكرة لان فعل القوة الواحدة في المادة
الواحدة فعل متشابه وايضا فلانا اذا شاهدنا خسوف القمر ليلا في المشرق في اول الليل فانا نشاهد
في تلك الحال بلاد المغرب في اخره ولان السائر اذا توجه جانب الشمال خفيت عنه الكواكب الجنوبية
وظهرت له الكواكب الشمالية ما لم تكن ظاهرة وكذلك السائر في العكس واما الكبرى فلانه لو وجد عالم
اخر لزم تلاقي الكرتين فيحصل الخلاء وهو محال وثانيهما خاص وهو انا لو فرضنا ارضا اخرى في
وسط العالم الاخر لزم ان تكون تلك الارض خارجة عن وسط هذا العالم بالطبع وطالبة لذلك
الوسط بالطبع فالمكانان طبيعيان هذا خلف **قال** والجواب المنع الكرية وامتناع الخلاء وتخالف
الجهات على تقدير كريته [illegible] والاحتياج الى الجسم [illegible] بالسوية [illegible]
اقتضائه [illegible] والثاني يمنع الاحتياج الى طبيعة [illegible] تخالفهما اعني العالمين
يجوز تخصيصها كالمدرة **اقول** اجاب عن الحجة الاولى للفلاسفة بان منع كرية العالم وما ذكروه من
الطبيعة لا تفعل الا [illegible] ضعيف [illegible] تفعل المختلف [illegible] الالات والشروط وغير ذلك
ما يختلف بسببها [illegible] الكسوف [illegible] خفيا علينا للسائر فلا دلالة على الكرية
بل على [illegible] القرب منها ثم انهم استدلوا على كرية العالم بوجه خاص وهو انهم قالوا الجهات منها ما يختلف

بالطبع والفوق والسفل ومنها ما لا يختلف الا بالفرض كاليمين والشمال والاول لا بد له من مؤثر وهو
كان جسما غير محيط تحدد به القرب دون البعد وان كان محددا كان نسبته الى الجميع جميع ما يفرض جهة بالسوية
فلا بد وان يكون محيطا كريا فالجواب عن هذا منعا بالمنع من مخالفة الجهات ومن احتياجها الى جسم محدد
ولم لا يتحدد بالجزء قولهم ان نسبته الى الجميع بالسوية ممنوع لجواز اقتضاء ذاته المعينة التميز بين هاتين الجهتين
المتساويتين ولو سلمنا انه لا بد من جسم لم يجب ان يكون كريا والجواب عن الثاني بانا نمنع من اقتضاء الجسم
الطبيعية تقتضي حصوله في مكان ولئن سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص بعض طبايع الاجسام
للاقتضاء باحد الامكنة لا لمخصص كاختصاص المدرة باحد الامكنة لا لمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية
للارض قال مسألة خراب العالم ممكن ولانه لو استحال لذاته لوجب واطرد ولغيره فان كان لازما
اطرد وتسلسل ما لا حاجة الاخيرة متجهة لجواز استحالته للملزوم فلا اطراد ولا تسلسل أقول ذهب قوم
من القدماء الى ان العالم واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه استحالة ذاتية وذهب جمهور الفلاسفة
الى ان العالم ممكن لذاته واجب لغيره وان ذلك الغير يستحيل عدمه فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر
الى الغير فاما المسلمون وارباب الملل فذهبوا الى ان العالم ممكن عدمه بالنظر الى الذات والى الغير واحتجوا
على ذلك بوجهين الاول ان العالم ممكن لذاته والممكن يجوز عدمه والا لكان واجبا لذاته هذا خلف
هذه الحجة لا بد لها من تتمة وهي ان المؤثر في العالم قادر مختار وقد مضى بيان ذلك الثاني انه لو
لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون ذاتية او عرضية والاول باطل والا لكان واجبا
لذاته وايضا يلزم الاطراد في كل اجزاء العالم بالنسبة الى كل صفة والثاني لا يخلو اما ان يكون لامر لازم او
مفارق وعلى التقدير الاول يلزم الاطراد المذكور وعلى التقدير الثاني يلزم المطلوب لانه عند زوال
ذلك المفارق تزول استحالة العدم وهذه الحجة الاخيرة فيها نظر لجواز ان تكون استحالة عدم العالم
لاجل الملزوم فلا يلزم التسلسل والاطراد قال احتجوا بان الزمان يستحيل عدمه والا لتقدم عدمه على وجوده بزمان
هذا خلف ولان كل قابل للعدم مركب ولا شيء من البسيط بمركب ولان كل قابل للعدم فله هيولى ولا شيء
من الهيولى له هيولى أقول احتجت الفلاسفة على استحالة عدم العالم بوجوه أ ان الزمان يستحيل عدمه
فالحركة يستحيل عدمها فالجسم يستحيل عدمه اما استحالة عدم الزمان فلانه لو صح عدمه لكان عدمه بعد وجوده
بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما واما استحالة عدم الحركة والجسم فلما مر
من ان الزمان مقدار الحركة والحركة عرض حال في الجسم فيستحيل عدمها لاستحالة عدمه ب البسيط
المستغني عن المحل يستحيل عدمه لان كل ما لا يصح عليه العدم فله امكان العدم وذلك الامكان لا بد

ان يحل

ان يحل في البسيط والا لصح وجوده حين عدمه هذا خلف فلا بد وان يحل في المادة فكل قابل
للعدم مركب من المادة والصورة فيكون عرضا وصورة فالجواهر المجردة والمادة يستحيل عليها
العدم ج كل قابل للعدم له مادة على ما مر ولا شيء من المادة له مادة فلا شيء من المادة بقابل
للعدم قال والجواب عن الاول لا نسلم ان المتقدم يفتقر الى زمان اذ الاجزاء الزمانية كذلك وعن الثاني
نمنع تركيبها بل العدم جاز قبول الشيء وعدمه كالممكن وعن الثالث نمنع اختصاص الامكان بالهيولى
والا تسلسل أقول الجواب عن الوجه الاول ان نقول لا نسلم ان المتقدم انما يجب ان يجامع المتقدم
فيما لو متأخر بعد ان يكون بالزمان وعن الثاني انا نمنع تركيبها بل العدم فان الممكن البسيط يجوز
عدمه مع انه غير مركب وعن الثالث انا نمنع اختصاص الامكان بالهيولى والا لزم التسلسل لان امكانه
فيكون لها هيولى هذا خلف وهذه الاجوبة قد سبق تقريرها في الحدوث قال وهو واقع للسمع
وتوقف البعض لامتناع الاستحالة الاعادة ولا الاعتبار مع الوقت فيكون مبتدا معادا ولانه لا
يتميز عن مثله وهنا هو الحق عند عدم الاعادة بالجمع ان قلت بالاجزاء او باعادة بدن
ملك بالنفس أقول اختلف المتفقون على جواز عدم العالم فانه هل يعلم ذلك ام لا فذهب الجمهور
الى انه يعدم وذهب ابو الحسين البصري وجماعة الى انه لا يعدم وانما تتفرق اجزاؤه احتج القائلون
بالعدم بايات منها قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن من حيث هو موجود ولا موجود سواه
فكذلك انما يكون اخرا بعد الاعدام ومنها قوله تعالى كل من عليها فان والفنا هو العدم ومنها
وكل شيء هالك الا وجهه ومنها كما بدانا اول خلق نعيده ولما كان الابتداء عن العدم المحض وجب
ان تكون الاعادة عن العدم ايضا فقال المانعون الجواب عن الاية الاولى انه ليس فيه عموم فيجوز
ان يكون المراد هو الاول للاحياء والاخر ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو
الاول والاخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثانية ان الفناء قد يطلق على الموت
فلعله المراد حينئذ وعن الثالثة ان الهلاك هو الخروج عن الانتفاع والمتغير منقطع سلا ينفع
فان ممكنا واجبا لوجوده هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه وهو لا ينافي دوام بعض الكل
وعن الرابعة ان التشبيه اعم من التشبيه من كل وجه او من بعض الوجوه ولا دلالة للعام على الخاص
ثم قالوا لو عدم العالم لاستحالت اعادته والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجهين
الاول الوجهان اعادة المعدوم لا تعيد مع الوقت لانه من جملة مشخصاته فيكون مبتدا من حيث وجوده
في اول زمان وجوده معادا من حيث انه وجد بعد عدم عقيب وجود ويستحيل ان يكون الشيء

مبتدا ومعادا الثالث انه لو صح اعادته لما تميز عن مثله بتقدير خلقه اذ لا مائز في العدم الصرف واما بطلان
التالي فبالاتفاق والزم المصنف بهذا المذهب ولما اطبق الانبياء على الاعادة وهي تطلق بالحقيقة
على ايجاد ما خرج عن صفة الوجود وبالمجاز على غير ذلك وجب صرف هذا اللفظ الى المجاز ونحو ذلك
الى جمع الاجزاء بعد تفرقها ان قلنا بان الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية في هذا البدن واما اعادة
النفس الى بدن اخر بعد فناء البدن الاول ان قلنا بالنفس الناطقة **قال** ويلزم مرضنا التناسخ و
فساده لانه يلزم اجتماع نفسين والمنع الملازمة **اقول** هذا الالزام على التقدير الثاني وهو الاعادة
على اعادة النفس الى بدن اخر واختلف الناس في صحة التناسخ فاثبته قوم ونفاه اخرون واحتج
النفاة بانه لو صح التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهذه الملازمة انما تظهر بعد مقدمات
ا ان النفس حادثة ب ان اصل العلة في حدوثها مجرد قديم ج ان ذلك الاصل يوجب عام الفيض
د ان المحدث لا بد له من استعداد وحامل لذلك الاستعداد وهو المادة وهذه المقدمات قد
مضى بيانها هـ ان مادة النفس البدن وذلك انما هو بيان ان النفس بسيطة و ان عند
حصول العلة التامة يجب حصول المعلول وقد مضى ايضا بيان هذه المقدمة اذا عرفت هذا فنقول
لو صح انتقال النفس من بدن الى بدن حادث لزم اجتماع نفسين على ذلك البدن الحادث لان
النفس حادثة فعلة حدوثها ان كان تمامها قديمة لزم قدمها لما تبين فلا بد وان تكون حادثة والاصل
قديم والحادث هو تمام الاستعداد للمادة ومادة النفس هو البدن فعلة حدوث النفس هو استعداد الفعال
مع حدوث البدن فالبدن الحادث المفروض اذا حدث لا بد وان تحدث له نفس لعموم الفيض
العلة وايجابها فاذا انتقلت اليه نفس بدن اخر لزم المحذور والجواب عن هذا انما هو بالمنع
في هذه المقدمات وقد مضى الكلام فيه وبعد التسليم نقول ان البدن قبل تمام تكونه يتعلق به النفس
المستنسخة ويكون ذلك التعلق مانعا للبدن من استعداده لحدوث النفس الاخرى وتعلقها به **قال**
والمثبتون داموا ان يتخلصوا عن هذا بشيئية المعدوم ولم يتخلصوا فان عندهم الوجود غير حاصل
في العدم مع انهم يحكمون باعادته بعينه والا لحصل وجود اخر تتصف الذات به في وقتين فيستدعي
اتصافها بهما في وقت تزايد الوجود وهو محال **اقول** معتزلة البصرة ارادوا ان يتخلصوا عن
الدليل الدال على استحالة اعادة المعدوم وهو انه لا يتميز عن اخر مثله فالتجأوا الى القول بان المعدوم
شيء ثابت في الاعيان فاذا اعدم الله تعالى بعض الجواهر تميز عن البعض الاخر بثبوته في الاعيان فاذا
اراد اعادته اعاده بعينه وتميز عن المخلوق ابتداء بثبوتها وهذا التخلص عندهم باطل لان
منهم

بعضا
منهم ان الوجود ليس بثابت في العدم فاذا ارتفع عنها الوجود عند الاعدام انتفى الوجود فيها
فاذا اعاد الله تعالى المعدوم اعاده بذلك الوجود الذي كان اولا فقد اعترفوا ههنا بان
المعدوم المعاد لا يجب ان يكون ثابتا فما اقاموا الدليل على ان المعاد هو الوجود الاول لا غير
فانه يستحيل اتصاف الماهية بوجودين في وقتين لانه لو صح ذلك لامكن اتصافها بهما
في وقت واحد لان الذات اذا قبلت الاتصاف بالوجود الثاني في وقت كانت قابلة له في
كل وقت ضرورة كون القبول من لوازم الماهية لكن يستحيل اتصاف الماهية بالوجودين في وقت
واحد لاستحالة التزايد في الوجود **قال** واختلفوا في كيفية الاعدام فعندنا التفرق على ما مر
وبشر يقول لا يفعل البقاء وهو قول الكعبي غير ان الكعبي يقول البقاء محله الباقي وبشر يقول
لا في محل والجبائيان يفعل معنى لا في محل هو الفناء ضد لها والنظام لا يفعل الاعراض فتبطل
الاول بان البقاء ليس بزائد على ما مر والمعنى غير معقول لتجرده مع عرضيته وتشكك الاجسام
باقية فتبطل قول النظام **اقول** لما بين امتناع اعادة المعدوم ذكر الخلاف في كيفيته فقال قوم ان الله تعالى يعدم
بتفريق اجزاء العالم ويزيل الهيئة التركيبية وقد مضى الكلام فيه وقال اخرون ان الاجسام باقية
بالبقاء فاذا اراد الله فناءها لم يفعل البقاء وهو قول الكعبي وبشر واختلفا فقال
الكعبي البقاء قائم بالباقي وبشر يقول البقاء قائم لا في محل وقال ابو علي وابو هاشم واتباعهما
ان الله يفعل معنى هو الفناء لا في محل تفنى به جميع الجواهر وهو ضد لها وقال النظام ان الاجسام
غير باقية بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا فاذا اراد الله تعالى فناءها لم يحدثها وهذه المذاهب
عندنا فاسدة اما قول الكعبي فلما مضى من الكلام في ان البقاء ليس بزائد على الذات والا لزم التسلسل
او الدور او كون الذات صفة والصفة ذاتا ويبطل قول بشر خاصة بان البقاء عرض والعرض مفتقر
الى المحل وبهذا ايضا يبطل قول الجبائيين وايضا فالفناء ان نفى ذاتا لم يوصف بانه ناف اخر تسلسل
واما قول النظام فباطل لما مر من ان الاجسام باقية وهؤلاء القوم انما التجأوا الى هذه المذاهب لاعتقادهم
ان الاعدام لا يستند الى الفاعل **قال** وسمع عذاب القبر لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ويتبع ذلك يعني ان الله تعالى عالم بكل معلوم قادر عليه فلو ذهب خبر وفات
واخبر العرب جميعا واختلفوا فقالت الاشاعرة والجبائي وابو الحسين الخبيث فانما يعذبونهم الا
وهو الحق ونفاه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والاعادة في البقاء
قوله ولقد راه نزلة اخرى وقصة ادم ثم جعلهما انهما مكلفات لهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

لقوله اكلها دائم اي ماكولها وقوله عرضها السموات والارض وانما تكون لو كانت خلقت في حيزها ولا ابدا
لانه لا فائدة في وجودها قبلا لاستحالة التكليف بها والجواب عن الاول ان المراد من الهلاك كونه مستفادا من
غيره فهو بذاته هالك سلمنا لكن الدوام محال لان الماكول يفنى فيستحيل دوامه فالمراد كلما فني منه واحد مثله
وعن الثاني ان المراد بقدر عرض السموات والارض وجاز ان تكون خارجة وعن الثالث انه قد يكون
فيه مصلحة خفية والسمع دل على ثبوت الصراط والميزان والحساب وتطاير الكتب وهو ممكن فوقع **اقول**
هذه المسائل لم تحتج الى بيان وشرح **قال** مسئلة اتفق الناس على ان الكافر اذا مات يعذب دائما و
المعتزلة على ان صاحب الكبيرة كذلك وقال اخرون بسقوط العقاب جزما واخرون بالتوقف و
هو الحق اما انه حسن فيجوز فيه الامران ولان العفو احسان وهو حسن ولقوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والغفران انما يكون للمستحق ولقوله ان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وعلى حاله ولان الشفاعة للنبي متفق عليها وليست في زيادة المنافع والا لكنا اذا سالنا
زيادة كرامته ان يشفع فيه فيتعين في الاسقاط وهو العفو **اقول** اتفق الجمهور على ان الكافر يعذب
دائما في النار واختلفوا في صاحب الكبيرة والمراد من الكبيرة ما يزيد عقابها في كل وقت على ثواب فاعلها
وانما اعتبرنا كل وقت لانه انما اختلف فيه الحال لكان يزيد عقابه على ثوابه او يساويه في وقت
وينقص عنه في وقت لم يجز اطلاق الوصف بانه كبيرة والمراد من الصغيرة هي ما ينقص عقابه عن ثواب
فاعله في كل وقت فكل واحد من الصغير والكبير يذكر في مقابلة الطاعة والمعصية فيقال ذنب صغير في
مقابلة هذه الطاعة اي ينقص عقابه عن ثوابها في كل وقت وفي مقابلة المعصية اي ينقص
عقابه عن عقاب المعصية وكذلك الكبير اذا عرفت هذا فنقول مذهب الاشعرية ان صاحب الكبيرة
يجوز العفو عنه وان عقابه منقطع وهو الحق عندي وذهب المعتزلة الى انه مخلد وقال قوم انه يسقط
العقاب عنه جزما والدليل على جواز العفو وجوه **ا** ان العقاب حق الله فيجوز تركه **ب** العفو احسان
والاحسان حسن فيجوز من الله فعله **ج** قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
فهنا اثبت الغفران وهو اسقاط العقاب فهو اما ان يكون اسقاطا عمن يستحق العقاب عليه اولا
والثاني باطل قطعا فالاول حق **د** قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اثبت المغفرة
حال الظلم لان على تدل على الحال **ه** ان الشفاعة للنبي متفق عليها فهي اما ان تكون في زيادة المنافع
او في اسقاط العقاب والاول باطل والا لكنا اذا سالنا الله في زيادة ثواب الرسول شافعين
فيه وهو باطل فلم يبق الا ان يكون في اسقاط العقاب المستحق والشفاعة مقبولة فثبت المطلوب

قال والبلخي منع العفو عقلا والبصريون جوزوه عقلا لا سمعا احتج البلخي بانه يكون اغراء
بالقبيح فتجويز العفو حينئذ يحصل فيه مفسدة فلا يكون لطفا ولانه منقوض بالتوبة فان خلصت عن
الاول بان المفسدة منتفية لان العقاب لطف استحقاقه مع ثبوته وعن الثاني ان المتردد في حصول
حسن التوبة ثم قلنا اما الاول يرجع الى السمع والثاني انا نتردد في العفو ايضا **اقول** ذهب البلخي
الكعبي الى ان العفو عن الفاسق من اهل الصلوة محال عقلا والبصريون جوزوه عقلا ومنعوه
سمعا احتج البلخي لو جاز العفو عن الفاسق لكان اغراء له بالقبيح وباعثا له على فعله والاغراء بالقبيح قبيح
فالعفو قبيح فلا يقع من الله تعالى والجواب من وجهين الاول ان العقاب وان كان لطفا عندنا لكنه يجوز
اشتماله على نوع من المفسدة خفي علينا فلا يكون لطفا فيمتنع من الله تعالى فعله حينئذ الثاني ان ما ذكره
منقوض بالتوبة فان الاتفاق واقع على ان عند حصول التوبة يسقط العقاب فيلزم ان يكون سقوط العقاب
عند التوبة اغراء بالقبيح ولما كان ذلك باطلا فكذا هنا لا يقال ان الجواب عن الاول ان العقاب يستحيل
اشتماله على شي من المفاسد لان الله اخبر عن ثبوته وما اخبر الله عن ثبوته يكون ثابتا وعن الثاني ان
الفاسق لا يقطع ببقائه بعد الذنب لجواز البقاء وعدمه وهذا التجويز زاجر له عن فعل الذنب لانا
نقول اما الجواب الاول فهو اعتراف بان استحقاق العقاب سمعي لا عقلي واما الثاني فانا نقول التردد
في العفو وعدمه زاجر له عن فعل الذنب فان كفى ذاك لكفى الثاني **قال** وما ذكر في القران من الخلود
الابدية مأول ولان العبد يستحق للثواب بمقتضى وعده فلو استحق العقاب بعد مطلقا ابدا
وان استحق فلا يزيل الثواب لانه اما ان يزيل الثواب السابق من الطاري شيئا وهو مذهب
ابي هاشم وهو الموازنة ولا يزيل وهو الاحباط وهو مذهب ابي علي والاول باطل لانه لزم اللذان
لانهما ان كانا متضادين لم يمكن زوال الطاري والا اجتمع النقيضان فاذا زال السابق لم
يبق شي ولانهما انما تنافيا وتساويا تمكن ان الثواب القليل المساوي لقليل مما يساويه الاخر والثاني باطل لان
من يساويه الاخر ما ثلة باطل لان من عبد الله الف سنة ثم عزم على شرب الخمر لزم ان يحبط
الله تعالى كل ذلك وهو قبيح عقلا ولقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا ثبت استحقاق
الثواب فلا بد من ايصاله اليه وليس قبل التعذيب اتفاقا فهو بعد التعذيب فالخلود باطل **اقول** ذهب
المحققون الى ان الفاسق لا يخلد واجابوا عن الايات التي يستدلون بها من قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغيرها من الايات بعدها انها مأولة بان الخلود يطلق على اللبث
المتطاول جمعا بين الادلة واستدلوا على وجوب انقطاع العقاب عنه بانه قبل ضعفه مستحق

مستحق للثواب وبعد الفسق انه لم يستحق للعقاب فهو المطلوب وان استحق العقاب فلا بد من ايصال
الثواب اليه لان العقاب المتاخر لا يسقط الثواب المتقدم وذلك انما يبين بعد ابطال مذهبي ابي علي
وابي هاشم من الاحباط والموازنة اما ابو هاشم فانه قال ان العقاب الطارئ يزيل الثواب السابق
بما يساويه ثم يبقى وهو الموازنة واما ابو علي فانه قال ان العقاب الطارئ يزيل عين الثواب السابق
باسره ولا يبقى فاما ابطال الموازنة فمن وجوه ا ان انعدام كل واحد من الشيئين بصاحبه يقتضي الدور
ب ان الثواب والعقاب اما ان يكونا متضادين او لا يكونا ضدين فان كان الاول لم يكن زوال
الطارئ لاجل وجود السابق والسابق موجود في اول زمان الطارئ فيلزم عدمه في تلك الحال فيلزم
اجتماع النقيضين وان كان الثاني امكن اجتماعهما وهو يبطل الموازنة ج ان العبد اذا فعل ذنبا استحق به خمسة
اجزاء من العقاب وقبل استحقاقه عشرة اجزاء من الثواب بسبب طاعة سابقة لم يكن ازالة احدى الخمستين دون
الاخرى اولى من العكس واما ابطال الاحباط فلان من عبد الله تعالى الف سنة ثم عزم على معصية لزم ان يحبط
الله كل ذلك وهو قبيح عقلا ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكلمة
من اذا كانت شرطا للعموم واذا ثبت ان الفاسق يستحق الثواب فان لم يصل اليه كان ظلما وان حصل قبل
العقاب كان ذلك مخالفا للاجماع فلم يبق الا ان يعذب بذنبه ثم يخرج ويوصل اليه الثواب قال مسئلة
اتفقت المعتزلة الا البلخي على ان الثواب والعقاب استحقاق وقال البلخي تفضل لنا ان التكليف مشقة وهو
قبيح بدون عوض لا يصح الابتداء به والاقوى سؤال ان توقف استحقاق الثواب والعقاب على الموافاة
كان معلولا لعلة غير حاصلة معها بل مع عدمها وان لم يتوقف ايضا لم يتم ثواب المؤمنين حجة البلخي
نعم الله كثيرة والعبادة شكر لها فلا يستحق بها الثواب والجواب الاول ان الاستحقاق يتوقف على الاخبار(؟)
على الايمان لا على الموت والثاني ان الشكر واجب عقلا فلو كانت العبادة هي الشكر لعلمها العقلاء والاخير
نظر اقول ذهبت المعتزلة الا البلخي الى ان الثواب والعقاب انما هو باستحقاق المكلف على طاعته ومعصيته
وذهب البلخي الى انه تفضل والدليل على ان الثواب مستحق ان التكليف بدون عوض قبيح من حيث انه مشقة
فنقول ذلك العوض اما ان يمكن الابتداء به او لا والاول باطل والا لكان توسط التكليف عبثا فلم
يبق الا الثاني والعوض الذي لا يصح الابتداء به هو الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
لا يقال استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية اما ان يتوقف على الموافاة او لا يتوقف فان
كان الاول كان معلول العلة وهو الاستحقاق غير حاصل مع العلة وهي الطاعة والمعصية بل مع عدمها
هذا خلف وان كان الثاني لزم ان يكون المرتد يثاب ثواب المؤمن لان الاعمال الصادرة عنه وكلا
يستحق

يستحق به المخلود فاذا ارتد بعد ذلك لم يسقط استحقاقه الاول لما بينا من ابطال الاحباط
والتكفير لانا نقول ان استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الايمان وعلامة ذلك الموافاة لان
الموافاة سبب لحصول الاستحقاق واحتج البلخي بان نعم الله كثيرة فشكره واجب والشكر انما هو بالعبادة
فالعبادة واجبة لكونها شكر النعمة فلا يجب بها ثواب آخر والجواب ان شكر المنعم واجب عقلا فلو
كانت العبادة شكر الله تعالى لوجب ان يكون العلم بها وتفاصيلها معلوما بالعقل وهو باطل وفي هذا
نظر فانا نقول لم لا يجوز ان يكون اصل الشكر واجبا وان كان طريقه معلوما بالشرع قال وهل استحقاقه
عقلي او سمعي قالت المعتزلة بالاول لان الله كلف للنفع والا فهو قبيح وقالت المرجئة سمعي وكذا الخلاف
في الدوام قالت المعتزلة بالاول عقلي والمرجئة سمعي حجة المعتزلة ان العلم بالدوام لطف فكان
واجبا ولان المدح والذم والثواب والعقاب معلولات الطاعة والمعصية والاولان
دائمان فكذا الثاني ضرورة دوام المعلول دوام علته فيدوم المعلولات الاخيران اقول اختلف
الناس في استحقاق الثواب والعقاب هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وقالت
المرجئة انه سمعي حجة المعتزلة ان التكليف بدون العوض قبيح عقلا وكذلك اختلفوا في دوام
الثواب والعقاب فقالت المعتزلة انه دائم عقلا والمرجئة قالوا سمعا حجة المعتزلة ان العلم
بالدوام لطف واللطف واجب عقلا اما الصغرى فلان المطيع اذا علم ان الثواب دائم والعقاب دائم
على الطاعة وامتنع عن المعصية واما الكبرى فقد مضى بيانها وايضا الطاعة علة لاستحقاق المدح
عاجلا والثواب آجلا والمعصية لاستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا والمدح والذم دائمان ودوام
المعلول انما هو لدوام العلة فتكون المعصية والطاعة في حكم الدائمين وان لم يكونا كذلك واذا كانا
كالدائمين كان المعلولان الاخران اعني الثواب والعقاب دائمين قال مسئلة في التوبة قال
ابو هاشم انها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة ومحمود لم يشترط الثاني وهل تصح من
قبيح دون قبيح قال ابو علي نعم ومنعه ابو هاشم والاول الحق لجواز الرغبة في العصيان بنوع دون
نوع آخر ولان الاتيان بواجب دون واجب ممكن فكذا التوبة اقول ذهب ابو هاشم الى ان التوبة
عبارة عن الندم على فعل المعصية والعزم على ترك المعاودة وذهب محمود الخوارزمي الى ان ترك
المعاودة غير شرط في التوبة ولا جزء منها فان الندم على المعاصي يقتضي العزم على ترك المعاودة لانه
لو لم يعزم على ذلك لكشف عن كونه غير نادم وفيه نظر فانه لا يلزم من اقتضاء ذلك هذا ان لا يكون داخلا
في الحد فان الحاد للانسان بالناطق وحده آت بالحد الناقص فان اقتضى ذلك وجود الحيوان داخلا

الشيخان في ان التوبة هل تصح من قبيح دون قبيح ام لا فذهب ابو هاشم الى انها لا تصح وذهب ابو علي الى
انها تصح وهو الاولى لان الرغبة قد تختلف بحسب اختلاف المعاصي فجاز الاستغفار عن ذنب دون اخر
وايضا فالاتيان بواجب دون واجب ممكن فكذا التوبة من قبيح دون قبيح لان الواجب انما يجب فعله لوجوبه
وكذا التوبة انما تجب عن القبيح لقبحه ولما كان وجه الوجوب عاما ولم يجب عموم الفعل فكذا في التوبة
حجة ابي هاشم ان التوبة انما تجب عن القبيح لقبحه فلو تاب عن قبيح دون اخر لكان تائبا عن ذلك لقبحه
واختلفوا في سقوط العقاب عندها فقال هو واجب طبق المعتزلة عليه وقالت المرجئة
تفضل لان السقوط ان كان لان قبولها واجب فهو محال لان من اساء الى غيره باعظم الاساءات ثم اعتذر
اليه وجب قبوله مع انه ليس كذلك اولان ثوابها اعظم وهو باطل لما مر من ابطال التحابط حجة المعتزلة
ان العاصي يجب ان لا يكلف لان ايصال الثواب اليه بعد استحقاق العقاب محال وهو ضعيف لان
سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فيصح تكليفه او بفعل اكثر من المعصية فيحبط عند من يقول به او بعذبه
منقطعا ويوصل اليه الثواب ذهبت المعتزلة الى ان سقوط العقاب عند التوبة واجب وقالت
المرجئة انه تفضل قالوا لان السقوط ان كان لان قبولها واجب فهو محال لان من اساء الى الغير اعظم
الاساءات ثم اعتذر اليه لم يجب عليه قبول ذلك الاعتذار ولما لم يكن كذلك لم يكن القبول واجبا او
ان كان لان ثوابها اعظم فهو باطل لما مر من ابطال التحابط احتجت المعتزلة بانه لو لم يجب سقوط العقاب
عند التوبة لما حسن تكليف العاصي بعد عصيانه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو
كلفه بعد عصيانه فاما ان يستحق الثواب على فعل ما كلفه او لا والثاني باطل لانه قبيح والاول باطل
لانه يستحيل اجتماع الثواب والعقاب لشخص واحد فلو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما كان
للعاصي طريق الى استحقاق الثواب بعد المعصية فما كان يحسن تكليفه وهذا ضعيف اما اولا فلان
سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فيصح تكليفه او يسقط العقاب بسبب فعل اكثر من المعصية
فيحبطها على مذهب من يقول بالاحباط او نقول انه يعذب منقطعا على ما هو الحق ثم يوصل اليه
الثواب بعد ذلك قال ابو هاشم انها واجبة لكونها دافعة للضرر هذا في الكبيرة واما في
الصغيرة فاوجبها بالسمع وابو علي اوجبها بالعقل كالكبيرة وهو حسن لبرهان ابي هاشم فهذا ما اردنا
ان نثبته في هذه المقدمة ذهب ابو هاشم الى ان التوبة واجبة بالعقل ان كانت عن فعل المعصية
الكبيرة لانها دافعة للضرر الذي هو العقاب ودفع الضرر واجب فالتوبة واجبة اما المعصية الصغيرة
فاوجب التوبة عنها بالسمع وابو علي اوجبها ايضا بالعقل لانها دافعة للضرر ايضا وهذا احسن فهذا اخر
ما اردنا

ما اردنا بيانه في شرح هذه المقدمة اللهم فكما وفقتنا لاتمامها ايدتنا لاختتامها فصل
على اشرف الذوات الطاهرات واكمل النفوس المفارقات محمد المصطفى وعترته الاخيار
الابرار وكتبه منتسخه ضحوة يوم الخميس سلخ شهر ربيع الاول من سنة احدى وسبعين
وسبعمائة جعفر بن محمد العراقي وفرغ منتسخه على هذه النسخة الصحيحة القديمة عصر
الثلثا لثلث بقين من شهر رمضان المبارك من سنة ثمان وثلثين وثلثمائة والف العبد
الضعيف المحتاج الى رحمة المالك القوي اللطيف محمد بن الطاهر بن الحبيب الشهير بالسماوي في النجف عفي عنهما

وفرغت من استنساخها على نسخة منتسخه الثاني اغا الشيخ محمد
السماوي في الغري على مشرفها الاف التحية يوم السبت
الثامن من شهر ربيع الاول سنة
وثلثين وثلثمائة بعد الالف الهجرية
وانا الفقير محمد ...
التبريزي
عفي عنهما

بر

الباقلاني ومذهب الأشعري

لا يزال قدر الباقلاني حتى الآن مجهولاً فلم نكن نعرف من كتبه سوى كتاب إعجاز القرآن
وهو أحسن كتاب في نوعه في العصور الماضية أما كتبه الكلامية فلم نكن نعرف منها شيئاً
ولذلك كان لا بد للباحث في معرفة آرائه ومكانته في علم الكلام بوجه عام وفي تطور علم
الكلام السني بوجه خاص أن يعول على ما يقال عنه في كتب مؤرخي العقائد وأصحاب الفرق
والمعجم [illegible] من مخالف له ومتعصب في الثقة لمذهبه والطعن عليه الى حد التكفير
(راجع مقدمة الفصل ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦)
لذلك لا [illegible] أن نقول (فستيك) [illegible] الدكتور [illegible]
والأستاذ (ماكدونالد)

این حساب حکتاب سابق بود

ملیت
~~٧٩٣٤~~

[illegible] علاوه حساب کردیم

٥٧٠٠

اوراق ١

سطر ١٤

٩

القول في ناسخ القرآن ومنسوخه الى آخر القول